

Stefanie Helmschrott

# Migranten

in der Erzähldichtung  
des deutschen Mittelalters

Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors  
der Philosophie an der Philologisch-Historischen Fakultät  
der Universität Augsburg

2019

Erstes Gutachten: Prof. Dr. Freimut Löser

Zweites Gutachten: Prof. Dr. Klaus Wolf

Drittes Gutachten: Prof. Dr. Rotraud von Kulesa

Tag der mündlichen Prüfung: 01.09.2017

# Inhalt

Vorwort.....	7
1    Hinführung zum Thema.....	9
2    Konzeptionelle Grundlagen .....	14
2.1    Migration als Forschungsgegenstand .....	14
2.2    Das vorliegende Migrationsverständnis .....	18
2.3    Implikationen des Orient-Begriffes.....	22
2.4    Das vorliegende Kulturverständnis .....	25
2.5    Konstitution des Korpus.....	27
2.5.1    Kriterien der Text- bzw. Figurenwahl .....	27
2.5.2    Thematisch verwandte Texte außerhalb des Referenzkorpus.....	31
2.5.3    Beschaffenheit des Analyseteils .....	34
3    Postkoloniale Theoriebildung .....	35
3.1    Grundsätzliches .....	35
3.2    Annäherung an die Konstrukte des Eigenen und des Fremden/Anderen.....	37
3.3    Edward Saïds Orientalismus-Konzept .....	41
3.4    Homi Bhabhas Theoriekomplex.....	46
3.4.1    Einführung in Bhabhas theoretisches Verständnis .....	46
3.4.2    Hybridität im Fokus .....	51
4    Das Konzept der Hybridität in der Altgermanistik .....	55
4.1    „Hybride Hybridität“ .....	55
4.2    Hybridität in literaturwissenschaftlichen Beiträgen der Mediävistik.....	57
4.2.1    Hybride Figurenkonstellationen.....	57
4.2.2    Hybridität als strukturelles Erklärungsmodell .....	58
4.2.3    Hybridität als Konzept mit kulturtheoretischen Implikationen .....	61
5 <i>Graf Rudolf</i> .....	67
5.1    Rudolfs Status als Migrant .....	67
5.2    Formale Spezifika des Textes .....	68
5.3    Migration in zwei Phasen.....	70
5.3.1    Differenzen innerhalb der christlichen Ökumene .....	71

5.3.2	Inszeniertes Wissen und Macht .....	74
5.3.3	Integration ohne Assimilationsnotwendigkeit .....	78
5.4	Fazit.....	87
6	Ulrichs von dem Türlin <i>Arabel</i> .....	91
6.1	Thematische Situierung der Ergänzungstexte .....	91
6.2	Migration proaktiv – Ulrichs von dem Türlin Figur der Arabel .....	92
6.2.1	Arabels Status als Migrantin .....	92
6.2.2	Die Vorbedingungen von Arabels Migration .....	93
6.2.3	Migration in ihrer sozialen Dimension .....	99
6.2.4	Assimilation bedarfsorientiert.....	104
6.2.5	Arabel, Rennewart, Malefer: Migration als Familienphänomen .....	121
6.3	Fazit.....	124
7	Konrads von Würzburg <i>Partonopier und Meliur</i> .....	127
7.1	Formales und Methodologisches.....	127
7.2	Migration im Modus der Reflexion.....	134
7.2.1	Gaudin und die unerreichbare Heimat .....	134
7.2.2	Partonopier und der Sehnsuchtsraum der Heimat.....	148
7.2.3	Fursin/Anshelm: Assimilation gegen Vereinzelung .....	153
7.3	Fazit.....	159
8	Johanns von Würzburg <i>Wilhelm von Österreich</i> .....	163
8.1	Wildhelms Status als Migrant .....	163
8.2	Die Profilierung des Eigenen in der Vorgeschichte .....	165
8.3	Wildhelm im Orient: Ambivalenz und Disambiguierung .....	175
8.3.1	Bedrohliche Differenz: Wildhelm und Wigrich .....	175
8.3.2	Problematische Hybridisierung.....	181
8.4	Rückblick: die väterliche Namensgebung.....	190
8.5	Zwischenfazit .....	192
8.6	Die Zuhausegebliebenen .....	198
8.7	Exkurs: das west-östliche Liebespaar .....	202
8.8	Fazit.....	205
9	Zusammenfassung.....	209

9.1 Inszenierungsformen kultureller Begegnung .....	209
9.2 Literarische Identitätskonstruktion bei Migranten-Figuren .....	213
9.3 ‚Migration und Hybridität revisited‘ .....	217
Abkürzungsverzeichnis.....	223
Literaturverzeichnis .....	225
I. Quellen.....	225
II. Forschungsliteratur .....	227
III. Interviews .....	247



# Vorwort

Die vorliegende Arbeit, entstanden am Augsburger Lehrstuhl für Deutsche Sprache und Literatur des Mittelalters, ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2017 von der Philologisch-Historischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen worden ist. Mein Doktorvater, Prof. Dr. Freimut Löser, hat meine geistige Ost-West-Reise mit Vertrauen, großem Wohlwollen und steter Ermutigung begleitet und allzeit Förderung und Unterstützung gewährt meinem Dissertationsprojekt wie meiner Person, vom ersten Studiensemester an bis heute als wissenschaftlicher Mitarbeiterin. Dafür sage ich ihm sehr persönlichen und herzlichen Dank!

Ebenso danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus Wolf und Frau Prof. Dr. Rotraud von Kulesa für freundliche und engagierte Unterstützung und die Übernahme der zweiten bzw. dritten Begutachtung meiner Arbeit.

In den Dank einschließen möchte ich das ganze Lehrstuhlteam und alle einzelnen Mitglieder, die mir in einer sehr freundschaftlichen Atmosphäre immer wieder einmal für die Dissertation den Rücken freigehalten und mich mit Rat und Tat unterstützt haben. Nicht vergessen will ich auch die Hilfe durch viele Kolleginnen und Kollegen anderer Augsburger Lehrstühle sowie der Universitätsbibliothek.

Wertvolle Anregungen habe ich erhalten durch Herrn Prof. Dr. Jürgen Wolf (Marburg), durch Frau Prof. Dr. Ingrid Bennewitz (Bamberg), deren Lehrstuhl und das Bamberger Zentrum für Mittelstudien, wo ich im Rahmen eines Gastvortrags meine Arbeit vorstellen durfte.

Sehr inspirierend war für mich im Frühjahr 2014 ein Aufenthalt an der University of Pune (Indien) mit Teilnahme an einer Tagung, einer Lehrtätigkeit am Institut für Germanistik und vielen anregenden Gesprächen. Einen ganz herzlichen Dank an Frau Prof. Dr. Swati Acharya und Frau Sanjeevani Kuvalekar!

Den größten Dank aber schulde ich meiner Familie: Ohne meine Eltern und Geschwister, geschweige denn ohne meinen geliebten Mann Michael Steppich und unsere Töchter Ida und Ruth wäre es mir nie gelungen, dieses so viel Zeit und Energie fordernde Ost-West-Abenteuer an Körper, Geist und Seele heil und gesund zu überstehen!





# 1 Hinführung zum Thema

*sî [...] warf der wint  
in eine habe, diu ist mîn.  
des müezen sî ze rehte sîn  
hinnen für hinz ûf daz zil  
swie ich in gebieten wil.<sup>1</sup>*

Dies ist keine Meldung aus den Jahren 2015/2016, sondern stammt aus einer Erzählung aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts. Die Textpassage berichtet von Menschen, die in einem (Mittelmeer-)Hafen gelandet sind und in ihrem Status als Gestrandete auf fremdem Territorium dem dort geltenden Recht unterliegen. Berücksichtigt man die aktuelle politische Lage Europas und der angrenzenden Länder im Vorderen Orient und in Nordafrika, könnte der Konnex zwischen den Schilderungen im Text und den jüngsten Ereignissen im Mittelmeergebiet scheinbar nicht größer sein.

Die Gestrandeten, von denen in Rudolfs von Ems Erzählung, *Der guote Gêrhart*, die Rede ist,<sup>2</sup> sind keine Flüchtlinge/Migranten orientalischer bzw. nordafrikanischer Herkunft, sie stammen aus England und sind durch einen Seesturm unfreiwillig in eine ihnen unbekannte Hafenstadt im Vorderen Orient gelangt. Ihr Schicksal nimmt eine glückliche Wendung: sie werden von dem Kölner Kaufmann Gerhard, der an denselben Hafen verschlagen wird, aus ihrer Gefangenschaft befreit. Der Protagonist der Erzählung gibt gegenüber dem Landesherren vor, Handelsgeschäfte treiben zu wollen, behält dadurch seine Handlungsfreiheit und kann seine Kaufmannsgüter ohne zu erwartende Repressionen und rechtlich-soziale Einschränkungen gegen die festgehaltenen Repräsentanten des englischen Adels eintauschen.

Was sich trotz der nur skizzenhaft angedeuteten Handlung der mittelalterlichen Erzählung an möglichen Konvergenzpunkten zur gegenwärtigen politisch-humanitären Krisensituation in Europa und den angrenzenden Ländern Afrikas und Asiens und dem auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen stattfindenden Asyl- und Migrationsdiskurs eruieren lässt, sind Formen problematischer Mobilität (mit existentieller Bedrohung), verschiedene Ursachen räumlicher Verlagerungen, deren mögliche Folgen wie das Problem der Rechtlosigkeit auf fremdem Gebiet und generell die Frage nach dem Umgang mit den Landfremden aus der Perspektive der aufnehmenden Gemeinschaft.

Auch andere volkssprachige erzählende Dichtungen des Mittelalters im näheren und weiteren zeitlichen Umfeld der Kaufmannserzählung thematisieren Ost-West- bzw. West-Ost-Bewegungen in vielfältiger Ausprägung und eben nicht nur im Sinne des Motives der

<sup>1</sup> Rudolf von Ems, *Der guote Gêrhart*, V. 1754-1758.

<sup>2</sup> Siehe dazu grundlegend: Wolfgang Walliczek, *Rudolf von Ems: <Der guote Gêrhart>*.

Ausfahrt des Helden als meist handlungsinitiierendes Moment einer Kette von Bewährungssituationen, sondern auch im Rahmen eines textlichen Diskurses über Themen wie die Begleitumstände von Migration,<sup>3</sup> deren Vorbedingungen sowie Konsequenzen für die Migranten-Figur, für ihre ursprüngliche Umgebung und das neue kulturelle Umfeld.

Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, dieses in der altgermanistischen Forschung nahezu unerschlossene Terrain zu betreten,<sup>4</sup> indem sie die Darstellung von Migrationsphänomenen und sich anschließenden, die literarisch konstruierte Identität der Figuren oftmals tangierenden kulturellen Begegnungen untersucht und dabei den mittelalterlichen Denkhorizont und den Horizont des Postkolonialismus unter Bezugnahme auf die Ansätze Homi Bhabhas und dessen diskursive Analyse-Instrumente vereint.<sup>5</sup> Mit der gewählten Methode soll der literarische Konstruktcharakter der Texte als endozentrische Weltentwürfe westlicher Autoren herausgearbeitet und aufgezeigt werden, dass das in den Texten repräsentierte Wissen und die diskursive Relationierung von Eigenem und Fremdem/Anderem in den ausgewählten volkssprachigen Erzähldichtungen (Ende 12. bis Anfang 14. Jahrhundert) an zeitgenössische Perzeptionsstrukturen gebunden ist. Diese Vorgehensweise und die vorgenommene Textauswahl decken sich mit Ingrid Kastens Urteil, dass fiktionale Literatur an „zeitgenössische Erfahrungswelten“ anknüpfe und in der Lebenswelt verwurzelt sei:

„Denn stärker als der theologische und philosophische Diskurs knüpft die Literatur an zeitgenössische Erfahrungswelten an, sie diskutiert lebenspraktische Fragen und Konflikte sowie verschiedene Modelle der Identitätskonstitution, die auch im Mittelalter keineswegs von religiösen Sinngebungsmustern allein bestimmt sein müssen.“<sup>6</sup>

Es geht folglich darum, Wahrnehmungsmuster und Darstellungsschemata der Autoren aus dem christlichen Westen, deren teils voreingenommenen und verengten Blick auf die Anderen, aber darüber hinaus auch Formen der Distanzierung von jenem und dessen Überwindung sichtbar und deutbar zu machen und dabei die Mehrdimensionalität und Komplexität der in den Texten wiedergegebenen Positionen nicht zu missachten.<sup>7</sup> Im Anschluss an die

<sup>3</sup> Der Migrationsbegriff wird im nachfolgenden Kapitel kontextualisiert und definiert.

<sup>4</sup> Zu literarisch vermittelter Migration als Forschungsgegenstand siehe das Kapitel 2.1.

<sup>5</sup> Cohen bricht eine Lanze für die Allianz von postkolonialer Theorie und historischen sowie literaturwissenschaftlichen (hier: anglistischen) Mittelalterstudien. Er fordert die Aufgabe des Denkens in linearen, historisch aufeinanderfolgenden Strukturen und plädiert dafür, mittelalterlichen Orientdarstellungen nicht vorschnell den ‚Stempel‘ der Alterität aufzudrängen. Vgl. Jeffrey Jerome Cohen, *Introduction Midcolonial*; hier insbesondere S. 4. Ein weiterer Beitrag, der zeigt, dass die Synthese postkolonialer Studien und mittelalterlichen Untersuchungsgegenständen der anglistischen Literaturwissenschaft präsenter ist als in der germanistischen, ist der Sammelband: Ananya Jahanara Kabir/Deanne Williams, *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages*.

<sup>6</sup> Ingrid Kasten, *Subjektivität im höfischen Roman*, S. 395.

<sup>7</sup> Dürbeck sieht in der Anwendung eines von postkolonialen Theorien geprägten Fragehorizontes die Möglichkeit, ambivalente, mehrdeutige und komplexe Repräsentationsweisen des Fremden auf der Ebene des literarischen Diskurses zu erfassen. Vgl. Gabriele Dürbeck, *Stereotype Paradiese*, S. 6-9.

von Lugowski vertretene Meinung gehe ich auch davon aus, dass literarische Texte denkbare Alternativen und Lösungsmöglichkeiten in Abweichung zur epochen- und autorspezifischen Wahrnehmung durchspielen können.<sup>8</sup>

*Der welsche Gast* des Thomasin von Zerclaere, der nicht Bestandteil des Referenzkorpus ist, eignet sich, um zu den in Kapitel 2.2 folgenden Überlegungen über die Implikationen des Migrationsbegriffes aus der Sicht heutiger Forschung überzuleiten. Der folgende Exkurs dient damit weniger der Erweiterung der thematischen und gattungsbezogenen Bandbreite, sondern soll exemplarisch deutlich machen, dass trotz berechtigter Bedenken die Zusammenführung mittelalterlicher Vorstellungen von Migration, obgleich der Begriff als mittelalterliche Zuschreibung so nicht existiert, und moderner Konzeptualisierungen, die aus vielen Disziplinen nicht mehr wegzudenken sind, durchaus gewinnbringend sein kann, und ein Transfer moderner Begrifflichkeiten und sekundär erarbeiteter Konstrukte auf die diskursiven Gegebenheiten mittelalterlicher Literatur möglich ist.

Die Erzählinstanz im *Welschen Gast*, die durchwegs als belehrendes Ich auftritt, inszeniert sich als außenstehender Beobachter, der deutschen Adligen und Klerikern eine Handlungsanleitung für gutes und gottgefälliges Verhalten (*zühete lêre*)<sup>9</sup> vor dem zeitgenössischen Hintergrund gesellschaftlicher Defizienzerscheinungen zur Verfügung stellen möchte.<sup>10</sup> Das laut Eva Willms „biographische nachweisbare lebensweltliche Subjekt“ charakterisiert sich als aus Italien stammender Autor,<sup>11</sup> der sich der deutschen Sprache trotz idiomatischer Schwächen bedient, um seinen Adressatenkreis mit einer umfassenden Lebens- und Wissenslehre zu erreichen.<sup>12</sup> Seine Rezipienten jenseits der Grenze spricht er dabei als *hûsvrouwe* an, die er im Rahmen seiner *captatio benevolentiae* um eine gastfreundliche und wohlwollende Aufnahme des *welhschen gastes* bittet. Auffällig in der Perspektivführung ist die Inszenierung eines exozentrischen Blickes auf die höfische Gesellschaft, was dadurch verstärkt wird, dass sich der Erzähler selbst als *gast* auf deutschsprachigem Gebiet und zugleich sein Werk als personifizierten Ausländer charakterisiert.<sup>13</sup> Es wird bemerkenswerter Weise das doppeldeutige Bild einer räumlichen Verlagerung des Subjektes und des

<sup>8</sup> Vgl. Clemens Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman* S. 7; zur Spezifik literarischer Texte und literarischer Figuren siehe unter anderem auch: Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, S. 358; und: Mathias Herweg, *Wege zur Verbindlichkeit*, S. 208f; zu den Spielräumen literarischer Darstellungen siehe auch: Jan Dirk-Müller, *Höfische Kompromisse*, S. 38f.

<sup>9</sup> *Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*, V. 37.

<sup>10</sup> Zu Missständen, die Thomasin thematisiert, siehe: Susanne Höfer, *Zur gesellschaftlichen Verortung und Funktion der Gelehrten und des gelehrten Wissens im <Welschen Gast> des Thomasin von Zerklære*, S. 865f.

Zur zeitgeschichtlichen Situierung des Textes siehe: Werner Röske, *Feudale Anarchie und Landesherrschaft*, insbesondere S. 42-46.

<sup>11</sup> Siehe die Einleitung von Eva Willms, die sich auf die terminologische Unterscheidung von Rüdiger Schnell beruft, in ihrer eine Textauswahl abbildenden Ausgabe: Thomasin von Zerclaere, *Der welsche Gast*, S. 1.

Vgl. Rüdiger Schnell, *„Autor“ und „Werk“ im deutschen Mittelalter*, S. 72.

<sup>12</sup> Vgl. *Der wälsche Gast*, V. 87-89.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., V. 60-66.

Objektes in den neuen Zielraum entworfen. Als kulturelle Grenzen bzw. Fremdheitsmarker fungieren die deutsche und die italienische Sprache, wohingegen andere Kulturspezifika „nationaler Prägung“ im Text nicht vermittelt werden. Es scheint vielmehr so, als dass die höfische Kultur und die christliche Religion universalen Charakter besäßen.<sup>14</sup>

Das Gelingen der intendierten Belehrung ist von den Aufnahmebedingungen der *tiut-schen* Gesellschaft und deren Lernbereitschaft abhängig. Meines Erachtens liefert Thomasin mit seinen Metaphern einer wohlwollenden deutschen Hausherrin und eines in den deutschsprachigen Raum wandernden Buches auf der Ebene des literarischen Diskurses zentrale Parameter für die Ableitung einer auf mein Textkorpus anwendbaren Definition von Migration. Die Kriterien, an denen ich meine Behauptung festmachen möchte, gestalten sich wie folgt:

Das wandernde Subjekt bzw. Objekt gelangt von außen im Zuge einer Grenzüberschreitung in einen anderen Kulturraum, dessen Eigenheit sich über kulturelle (hier: sprachliche) Differenz konstituiert. Die mit dem Verlagerungsprozess verbundene Intention ist die einer an das neue Umfeld adressierten Verhaltensanleitung, die auf universal gültigen, kulturenübergreifenden Merkmalen beruht. Der aufnehmenden Gesellschaft wird Anteil an der gelingenden Integration des *gastes* zugesprochen. Der Appell an die Gastfreundschaft könnte sogar als Maßnahme gedeutet werden, mögliche Vorbehalte gegenüber diesem vorzubeugen.

Die Dichtungen des Referenzkorpus vereint, dass sie die aus Thomasins *vorrede* extrahierten Parameter (Übertritt ursprünglicher/neuer Kulturraum, Existenz kultureller Unterschiede, Migrationsursachen, Konsequenzen von Migration, Aufnahmebedingungen) in unterschiedlicher Ausprägung und Intensität narrativ entfalten, sei es wenn sich westliche Figuren in den Orient oder Orientalen sich in den Westen aufmachen.<sup>15</sup> Manche Texte beziehen darüber hinaus auch das ursprüngliche, zurückgelassene Umfeld, das bei Thomasin lediglich als kultureller Hintergrund gezeichnet ist, und dessen Reaktion auf die räumliche Verlagerung mit ein.

Um noch einmal auf die angedeutete ‚schlachtrufartige‘ Verwendung des Begriffes Migration in aktuellen politischen Debatten zurückzukommen, möchte ich betonen, dass im Erkennen der in den mittelalterlichen Texten vermittelten Migrationsmechanismen die Chance besteht, „ein kritisches Sensorium“ für neuzeitliche Migrationsdebatten und deren

---

<sup>14</sup> Uta Goerlitz beschäftigt sich mit literarischen Konstruktionen (vor-)nationaler Identität in volkssprachiger mittelalterlicher Literatur. Thomasins Lehrtext wird in ihrer Studie allerdings nicht berücksichtigt. Vgl. Uta Goerlitz, *Literarische Konstruktion (vor-)nationaler Identität seit dem <Annelied>*.

<sup>15</sup> Die Migration von Gaudins in Konrads von Würzburg *Partonopier*-Roman stellt einen Sonderfall dar, da sie innerhalb des Abendlandes, das sowohl christlich als auch muslimisch geprägt erscheint, stattfindet.

Historizität zu schaffen.<sup>16</sup> Nicht nur Rudolfs und Thomasins Text können hierfür herangezogen werden.

---

<sup>16</sup> Thomas Poser/Dagmar Schlüter/Julia Zimmermann, *Migration und ihre literarische Inszenierung*, S. 88.

## 2 Konzeptionelle Grundlagen

Die folgenden unter Kapitel 2 vereinten Ausführungen haben einführenden Charakter und dienen dazu, den Untersuchungsgegenstand zu entfalten, das Thema ‚Migration‘ und damit auch die vorliegende Arbeit im wissenschaftlichen Fachdiskurs zu verorten, während das dritte und vierte Kapitel – darauf aufbauend – den methodischen Zugriff, den postkolonial ‚inspirierten‘ Blick auf die Texte, unter Bezugnahme auf postkoloniale Theoriebildung und auf Forschungsschwerpunkte innerhalb der mediävistischen Literaturwissenschaft liefern.

### 2.1 Migration als Forschungsgegenstand

„Migration ist ein Konstituens der *Conditio humana* wie Geburt, Vermehrung, Krankheit und Tod. Die Geschichte der Wanderungen ist so alt wie die Menschheitsgeschichte; denn der *Homo sapiens* hat sich als *Homo migrans* über die Welt ausgebreitet.“<sup>17</sup>

Das Zitat des Migrationshistorikers Klaus Bade betont die Normalität und Universalität von Migration, eine Vorstellung, die seit einigen Jahrzehnten besonders die sozialwissenschaftliche und neuhistorische Migrationsforschung dominiert. Eine systematische, Disziplinen übergreifende Forschung von Migration werde im deutschsprachigen Raum – wie Reuter und Mecheril verdeutlichen – jedoch im Gegensatz zur internationalen Beschäftigung mit Migrationsphänomenen, die auf eine nahezu 200-jährige Geschichte zurückblicke, erst seit Beginn der 1990er Jahre betrieben.<sup>18</sup> Hinsichtlich des Forschungsstandes in der mediävistischen Geschichtsforschung konstatieren Borgolte und Tischler, dass man den Analyseinstrumenten der Sozialwissenschaften und dem sozialwissenschaftlichen Begriff der Migration lange Zeit skeptisch gegenübergestanden sei und die Erforschung des Phänomens der Migration erst mit Beginn des 21. Jahrhunderts Eingang in die historische Mittelalterforschung gefunden habe.<sup>19</sup> Auch Sylvia Hahn macht auf die zögerliche Verwendung des Migrationsbegriffes für mittelalterliche Phänomene aufmerksam.<sup>20</sup> Vor dem Hintergrund der u.a. von Klaus Bade postulierten Überzeitlichkeit und der sozialen Relevanz von Migrationsvorgängen bleibt die wissenschaftliche Forschung folglich bislang hinter ihrem Gegenstandsbe-

---

<sup>17</sup> Klaus J. Bade, *Historische Migrationsforschung*, S. 27. – Jan und Leo Lucassen heben ebenfalls die Bedeutung von Migrationen als allgegenwärtiges und überzeitliches Element menschlicher Gesellschaften hervor. Vgl. Jan Lucassen/Leo Lucassen, *Migration, Migration History, History*, S. 9. – Mit ihrem Überblick über Migration von prähistorischen Formen bis hin zu gegenwärtigen Phänomenen zeigt Hahn auf, dass sesshafte Lebensformen weniger häufig auftreten als migrantische. Vgl. Sylvia Hahn, *Historische Migrationsforschung*, S. 15-23.

<sup>18</sup> Vgl. Julia Reuter/Paul Mecheril, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Schlüsselwerke der Migrationsforschung*, S. 1.

<sup>19</sup> Vgl. Michael Borgolte/Matthias M. Tischler, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Transkulturelle Verflechtung im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, S. 9f.

<sup>20</sup> Vgl. Hahn, *Historische Migrationsforschung*, S. 71.

reich zurück. Dennoch haben – wie oben dargestellt – zahlreiche Disziplinen mit heterogenen Ansätzen, Interessenschwerpunkten und Fragestellungen und unter Rückgriff auf ein breites Spektrum an Referenztheorien Migration zu ihrem Forschungsfeld erhoben.<sup>21</sup>

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf aktuelle Forschungsschwerpunkte der Mediävistik, die gerade in jüngster Zeit im Kontext globalgeschichtlicher Betrachtungen Migrationsprozessen einen hohen Stellenwert einräumt,<sup>22</sup> und beziehen daneben exemplarische Studien anderer Disziplinen mit ein, um die Vielfalt der Zugriffsmöglichkeiten auf das Themenfeld der Migration aufzuzeigen.

Innerhalb der mediävistischen Geschichtsforschung – angeregt vom Konzept einer *Global History*<sup>23</sup> und der Rezeption sozialwissenschaftlicher Migrationsforschung – wird das Phänomen der Migration im Hinblick auf kulturelle Wechselwirkungen und Austauschprozesse untersucht.<sup>24</sup> Migranten gelten als wichtige Akteursgruppe bei der Entstehung neuer kultureller Formationen und Weiterentwicklung menschlicher Gemeinschaften.<sup>25</sup> Wegweisende theoretische und methodische Impulse gehen in diesem Kontext von dem bereits erwähnten Historiker Michael Borgolte und seinen Forschergruppen aus, die in ihren transdisziplinären Forschungsbeiträgen kulturelle Effekte von mittelalterlichen Migrationen, sogenannte Integrations- und Desintegrationsprozesse, thematisieren.<sup>26</sup> Der Mediävist Patrick Geary,<sup>27</sup> der ebenfalls diesen Universalitätsansatz vertritt, betont die Bedeutung des

---

<sup>21</sup> Reuter und Mecheril führen Forschungsschwerpunkte verschiedener Wissenschaftsdisziplinen unter Bezugnahme auf Bommes an. Vgl. Reuter/Mecheril, *Einleitung* und siehe Michael Bommes, *Nationale Paradigmen der Migrationsforschung*.

<sup>22</sup> Vgl. Thomas Poser/Dagmar Schlüter/Julia Zimmermann, *Migration und ihre literarische Inszenierung. Zwischen interkultureller Abschottung und transkultureller Verflechtung*, S. 87.

<sup>23</sup> Globalgeschichte als innovatives Feld historischer Forschung reagiert laut Borgolte und Tischler auf „die zeitgenössische Erfahrung universal verdichteter und beschleunigter Kommunikation“. Vgl. Borgolte/Tischler, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Transkulturelle Verflechtung im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, S. 11. Die beiden Forscher beziehen bei ihren Überlegungen Jürgen Osterhammel/Niels P. Petersson, *Geschichte der Globalisierung, Dimensionen, Prozesse, Epochen*, S. 7f., S. 10 und S. 12 mit ein.

<sup>24</sup> Siehe dazu die Verweise auf mediävistische Forschungsbeiträge, die in ihrer Anzahl überschaubar sind, bei Borgolte/Tischler, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Transkulturelle Verflechtung im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika* S. 16.

<sup>25</sup> Vgl. Michael Borgolte, *Zur Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Migrationen im Mittelalter*, S. 16f. – Burkhardt et al. sprechen von einem „tiefgreifenden Paradigmenwechsel“ in den deutschsprachigen historischen Wissenschaften, der durch die Erfahrung zeitgenössischer Globalisierung bedingt sei. Vgl. Stefan Burkhardt/Thomas Insley/Margit Mersch/Ulrike Ritzerfeld/Stefan Schröder/Viola Skiba, *Migration - Begriffsbefragungen*, S. 31f. – Jörg Oberste und Susanne Ehrich schließen sich diesem Urteil an und heben die Relevanz der von Borgolte et al. vertretenen Verknüpfung von Migration und der Annahme kultureller Dynamiken für die interdisziplinäre Beschäftigung mit vormodernen Migrationsphänomenen hervor. Vgl. Jörg Oberste/Susanne Ehrich, *Die bewegte Stadt*, S. 8.

<sup>26</sup> Siehe Michael Borgolte/Julia Dücker/Marcel Müllerburg/Bernd Schneidmüller, *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* und Borgolte/Tischler, *Transkulturelle Verflechtung* sowie Borgolte et al., *Europa im Geflecht*.

<sup>27</sup> Michael Borgolte/Bernd Schneidmüller: *Vorwort*, in *Europa im Geflecht*, S. 7. Der Begriff der Transkulturalität geht auf Wolfgang Welsch zurück, der sich gegen die Vorstellung von Kulturen als monolithische, abgeschlossene Entitäten ausspricht. Kulturen werden hier in ihrer Prozesshaftigkeit betrachtet und in ihren multidirektionalen und komplexen wechselseitigen Beziehungen. Kulturelle Überlappungen gehen diesem Verständnis nach auf kulturelle Verflechtungszusammenhänge zurück. Vgl.

Mittelalters als Wanderungsepoche und deren Ausstrahlung bis in die Gegenwart und betrachtet Migration als globales Phänomen, das an allen Orten, zu jeder Zeit der Geschichte der Menschheit stattfinden und unvermeidlich kulturelle Dynamiken auslösen und zu transkulturellen Verflechtungen führen kann.<sup>28</sup>

Eine weitere Tendenz innerhalb der zeitgenössischen historischen Migrationsforschung ist es, neben Massenmigrationen verstärkt migrierende Einzelpersonen und kleinere Gruppen und deren Einfluss auf kulturellen Wandel häufig im Rahmen von Mikrostudien zu untersuchen. Neben der Fokussierung migrationsbedingter kultureller Austausch- und Abschottungsprozesse im Rahmen von Einzel- oder Massenmigrationen, die sich in jüngeren, mediävistischen Studien – wie weiter oben dargestellt – eines verstärkten Interesses erfreuen, gibt es aus mediävistischer Perspektive weitere thematische Zugriffsmöglichkeiten auf das Phänomen der Migration, die im Folgenden in einer Auswahl genannt werden.<sup>29</sup> So

---

Wolfgang Welsch, *Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften*. - Welschs Transkulturalitätskonzept wird jüngst in dem Beitrag von Burkhardt et al. als Beginn des verflechtungsgeschichtlichen Paradigmas rezipiert. Vgl. Burkhardt/Insley/Mersch/Ritzerfeld/Schröder/Skiba, *Migration – Begriffsbefragungen*, S. 31f. - Zu transkulturellen Verflechtungsphänomenen siehe die jüngst erschienene interdisziplinär angelegte mediävistische Studie: Georg Christ (Hg.), *Transkulturelle Verflechtungen*. - Der Grundgedanke des Verflechtungsansatzes beruht auf Deleuzes und Guattaris epistemologischem Modell des Rhizoms. Die beiden Philosophen ziehen rhizomatische Pflanzenstrukturen heran, um mit dieser botanischen Metaphorik ein poststrukturalistisches Modell der Wissensorganisation und Weltbeschaffenheit zu entwickeln. Mit ihrem Modell widersprechen sie dem Denken in binären und hierarchischen Relationen und festgelegten, linear organisierten Ordnungsstrukturen und fordern – übertragen auf das Verständnis von Kulturen – die Annahme multiperspektivischer, dynamischer, multilateraler und komplexer kultureller Verflechtungen. Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Rhizom*, S. 34f.

<sup>28</sup> Vgl. Patrick J. Geary, *Europäische Völker im frühen Mittelalter*, S. 18-20.

<sup>29</sup> Matschigneß und Müller liefern eine Auswahlbibliographie zum Thema „Migration – Wanderung – Mobilität“, ohne allerdings den Migrationsbegriff von verwandten Begriffen wie dem der Mobilität oder der Reise abzugrenzen. Vgl. Ingrid Matschigneß/Albert Müller, *Migration – Wanderung – Mobilität im Spätmittelalter und Frühneuzeit*. - Siehe folgende Forschungsbeiträge vornehmlich jüngeren Erscheinungsdatums (in Auswahl): Zur Migration von Gelehrten siehe: Burkhardt et al., *Migration – Begriffsbefragungen* und Martin Kintzinger, *Gelehrte und Schüler*. - Zu religiös motivierten Migrationen wie der des Petrus Venerabilis nach Spanien im 12. Jahrhundert siehe: Verena Linseis/Berenike Metzler, *Fromme Männer unterwegs. Religiös motivierte Bewegungen in der mittelalterlichen Welt Europas und des Orients*, S. 119; und: Tillmann Lohse, *Asketen, Missionare und Pilger*. - Zu Heiratsmigrationen siehe im gleichen Sammelband: Karl-Heinz Spieß, *Heiratsmigrationen (westeuropäische Christenheit)*. - Ebenfalls im gleichen Sammelband thematisiert Schäfer die Migration einzelner Personen aus dem ländlichen in den städtischen Bereich: Regina Schäfer, *Land-Stadt-Migration*. - Mit den Migrationen von Händlern beschäftigen sich: Burkhardt et al., *Migration – Begriffsbefragungen*; und: Daniela Rando, *Händler und Exilierte*. - Zur Migration von Handwerkern wird auf die zahlreichen Forschungsbeiträge von Knut Schulz verwiesen. Exemplarisch wird folgender Artikel aufgeführt: Knut Schulz, *Solidarität im Handwerk*. - Das Phänomen migrierender Künstler vom Mittelalter bis in die Gegenwart thematisieren: Maike Steinkamp/Hendrik Ziegler, *Der Künstler in der Fremde*. - Mit Formen unfreiwilliger Migration und Migration als Flucht beschäftigt sich der eben genannte Beitrag von Rando und (ebenfalls in diesem Band) Juliane Schiel, *Sklaven*. - Taddei et al. haben für ihren Sammelband *Migration und Reisen* eine gelungene Klassifizierung von Migration entwickelt. Die Begriffe Migration, Mobilität und Reisen werden allerdings in den darin enthaltenen Beiträgen, wie der Titel des Bandes bereits verlauten lässt, ohne Begriffsklärung bzw. -problematisierung synonym verwendet. Taddei et al. unterscheiden ökonomisch, politisch, sozial und wissenschaftlich motivierte Mobilität sowie religiös bedingte Mobilitätserscheinungen und daneben Formen problematischer Mobilität. Vgl. Elena Taddei/Michael Müller/Robert Rebitch, *Migration und Reisen*. - Zur Erforschung von Migration in den historischen und sozialhistorischen Gegenwartswissenschaften siehe die Forschungsbeiträge, die Borgele in



verfolgen die beiden Mittelalterhistoriker Reinhard Baumann und Rolf Kießling das Ziel, Migration in ihrer regionalen Dimension und Wirkung nachzugehen (in Schwaben und benachbarten Regionen), ein nach ihrer Einschätzung in historischer Migrationsforschung unterbelichteter Ansatz.<sup>30</sup> Beide Forscher betonen die Konstanz von Migrationen als soziale Phänomene und weisen darauf hin, dass es gerade vor dem Hintergrund, dass Migration ein generelles Phänomen der Menschheitsgeschichte darstelle, darauf ankomme, die epochenspezifische Prägung, d.h. situations- und zeitbezogene Spezifika von Migration zu erfassen.<sup>31</sup>

Studien zum Phänomen der Binnenmigration fokussieren vor allem berufsbedingte räumliche Verlagerungen häufig unter besonderer Berücksichtigung von Stadt-Land-Bewegungen. Jörg Oberste und Susanne Ehrich gehen in diesem Kontext in ihrem Sammelband der Frage nach dem Innovationspotential von Migrationen für die Entwicklung vormoderner Städte nach.<sup>32</sup> Darüber hinaus werden politische Migrationen (freiwilliger und unfreiwilliger Art), ökonomische Migrationen, die sozialer Eliten, die häufig mit Bildungsaspekten verbunden sind, kulturell sowie religiös motivierte Migrationsprozesse und solche, die auf soziale Gründe wie etwa das Movens der Eheschließung zurückgehen, in kulturenübergreifender Perspektive bearbeitet. Außerdem werden genderbezogene Aspekte von Migration betrachtet.<sup>33</sup> Im Zentrum der Beiträge steht mehrheitlich die Perspektive der Migranten vor allem hinsichtlich der Ursachen und Folgen von Migration.

Die Herausgeber des Bandes *Migration als soziale Herausforderung* plädieren dafür, das Forschungsinteresse um die Situation der Zurückgebliebenen zu erweitern, und sprechen sich darüber hinaus dafür aus, die aufnehmenden Gesellschaften und die in ihnen entstehenden neuen Geflechte (hier speziell: Formen solidarischen Handelns) stärker in den Blick zu nehmen.<sup>34</sup> Thomas Poser et al. fordern für die Disziplin mediävistischer Literaturwissenschaft durch die diachrone Beschäftigung mit literarischen Darstellungen von Migrationsprozessen und der Frage, ob in mittelalterlichen Texten Prinzipien kultureller Begegnung enthalten sind, die bis in die heutige Zeit wirken, einen Beitrag zum Verständnis des neuzeitlichen Migrationsdiskurses in seiner historischen Bedingtheit zu leisten.<sup>35</sup> Sie sehen gerade auf der Ebene „literarischer Sinnsysteme“ die Möglichkeit gegeben, alternative Ent-

---

seinem Handbuch *Migrationen im Mittelalter* versammelt: Borgolte, *Zur Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch*, S. 12 [Anm. 6 u. Anm. 7].

<sup>30</sup> Vgl. Reinhard Baumann/Rolf Kießling, *Einführung*, in: Dies. (Hg.), *Mobilität und Migration in der Region*, S. 13.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 12.

<sup>32</sup> Vgl. Oberste/Ehrlich, *Die bewegte Stadt*.

<sup>33</sup> Siehe dazu zum Beispiel das Sammelheft von Marita Krauss und Holger Sonnabend, *Frauen und Migration*.

<sup>34</sup> Vgl. Joachim Bahlcke/Rainer Leng/Peter Scholz, *Dimensionen und Kontexte solidarischen Handelns von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, S. VII.

<sup>35</sup> Vgl. Poser et al., *Migration und ihre literarische Inszenierung*, S. 88.

würfe zur Wirklichkeit und „verschiedenste Konstellationen kultureller Begegnung“ darzustellen.<sup>36</sup> Stefan Donecker verfolgt dasselbe Ziel an frühneuzeitlichem Quellenmaterial. Ihm geht es darum, anhand der Analyse historiographischer und ethnographischer Migrationsdiskurse frühneuzeitlicher Gelehrter, einen Beitrag zur „Vorgeschichte der heutigen Migrationsdebatte“ zu leisten, indem er zeitgenössische Vorstellungen von Migration aus der Wahrnehmung geistiger Eliten erschließt.<sup>37</sup>

Nun stellt sich nach dem Überblick über ausgewählte aktuelle Forschungsschwerpunkte in der mediävistischen Geschichtsforschung und teils darüber hinaus die Frage, wie es auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft mit der Erforschung literarischer Migrationsphänomene bestellt ist. Dort wird besonders in der Altgermanistik die Notwendigkeit einer systematischen literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit literarisch vermittelten Migrationsphänomenen betont und zum Forschungsdesiderat erklärt.<sup>38</sup> Hier setzt die vorliegende Arbeit an, die einen Beitrag zur Erforschung von Migration in ihrer Fiktionalität leistet – verbunden mit dem Ziel, die Konstitution des Eigenen und des Fremden/Anderen im Hinblick auf Formen kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung in volkssprachiger mittelalterlicher Dichtung zu beschreiben.<sup>39</sup> Nun drängt sich zunächst aber eine Eingrenzung des begrifflichen Gehaltes von Migration auf.

## 2.2 Das vorliegende Migrationsverständnis

Es steht außer Frage, dass der Migrationsbegriff, der die politische Welt im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts entscheidend prägt, von anachronistischen Vorstellungen, inhaltlichen Verformungen und Assoziationen unterschiedlicher Art überlagert ist. Obwohl die Rekurrenz auf den Begriff mit Problemen behaftet ist, scheint dessen Aufgabe, wie Stephanie Irrgang es vorschlägt, nicht sinnvoll.<sup>40</sup> Irrgang führt ohne Einbezug jüngster Beiträge zur

---

<sup>36</sup> Ebd., S. 88.

<sup>37</sup> Vgl. Stefan Donecker, *Migration und ihre Folgen als Motiv frühneuzeitlicher Historiographie und Ethnographie*, S. 16.

<sup>38</sup> Poser et al. betonen die Notwendigkeit einer literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Formen von literarisch vermittelter Migration in mittelalterlichen Texten. Vgl. Poser et al., *Migration und ihre literarische Inszenierung*, S. 87. - Maria und Martin Löschnigg sehen allgemein im Bereich der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit fiktionalisierten Formen von Migration ein weites, bislang nicht ausgeschöpftes Forschungsfeld. Vgl. Maria Löschnigg und Martin Löschnigg, *Introduction*, in: Dies. (Hg.), *Migration and Fiction*, S. 9.

<sup>39</sup> Was die Konzepte des Fremden und Anderen in ihrer Relation zum Eigenen angeht, herrscht Uneinigkeit innerhalb der Forschung. In Kapitel 3.1.1 wird die für die Arbeit gewählte Terminologie in Bezugnahme auf zentrale Elemente des Forschungsdiskurses dargelegt. Bis dahin ist vom Eigenen und vom Fremden/Anderen die Rede. - Das der Arbeit zugrundeliegende Verständnis von Kultur wird in Kapitel 2.4 erläutert. Es wird aber hier vorausgeschickt, dass der Begriff der Kultur den Bereich der Religion miteinschließt. Zum Verhältnis von Kultur und Religion siehe ebenfalls Kapitel 2.4.

<sup>40</sup> Stephanie Irrgang lehnt den Begriff der Migration in ihrem Aufsatz, der Formen akademischer Mobilität thematisiert, ab. Sie begründet ihre Entscheidung mit dem Argument, dass der Terminus Migration sozialwissenschaftlich behaftet und von neuzeitlichen Vorstellungen dominiert sei. Sie präferiert den Begriff der Wanderung, den sie als gezielten Ortswechsel von bestimmter Dauer, aus vertrauter Umgebung, gekoppelt an den Versuch, in der Fremde Kontakte und Beziehungen zu schaffen oder zu pflegen, definiert. Vgl. Stephanie Irrgang, *Scholar vagus, goliardus, ioculator*, S. 57; die Definition geht zurück auf: Günter

historischen und literarischen Migrationsforschung das Behelfskonstrukt der Wanderung ein und blendet dabei aus, dass Migration in unserem heutigen Verständnis auf historisch gewachsene Mechanismen und Vorstellungen zurückgeht.<sup>41</sup> Diese herauszuarbeiten, die sich als Reflexe der Wirklichkeit in der literarischen Darstellung wiederfinden lassen, und daneben zu beachten, dass innerhalb der Texte Spielräume für alternative Denkkonzepte eröffnet werden und verschiedene Entwürfe kultureller Begegnungen mit unterschiedlichem Grad an Wirklichkeitsreferenz dargestellt werden können, scheint mir die zu präferierende Vorgehensweise. Dabei muss natürlich mitbedacht werden, dass die Ausfahrten der Protagonisten in den Texten des Referenzkorpus im Zusammenhang literarischer bzw. narrativer Traditionen stehen, etwa mit den Motiven des hellenistischen Reiseromans.

Migration wird in aktuellen historischen und literaturwissenschaftlichen Forschungsbeiträgen häufig im Rückgriff auf eine in der soziologischen Forschung etablierte Terminologie verwendet und verstanden als „eine auf Dauer angelegte räumliche Bewegung von Menschen und Gruppen mit Verlagerung des Lebensmittelpunktes oder Wohnortes“.<sup>42</sup> Diesem Begriffsverständnis nach werden drei Prämissen gefordert: Es geht erstens um menschliche Subjekte, keine Objekte oder beispielsweise Weltdeutungen, zweitens um räumliche Bewegungen und drittens wird die Dauerhaftigkeit als Definitionskriterium angeführt. Dauerhaftigkeit wird unter Bezugnahme auf den Historiker Harald Kleinschmidt als ein Zeitraum von mehr als einem Jahr definiert.<sup>43</sup> Diesem terminologischen Verständnis schließen sich auch die Arbeiten der transdisziplinären Forschergruppe des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* an, indem sie soziologische Fragestellungen auf historische Untersuchungsgegenstände anwenden.<sup>44</sup> Die Beiträge erweitern damit den in den meisten soziologischen Forschungsarbeiten

---

Albrecht, *Soziologie der geographischen Mobilität. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des sozialen Wandels*, S. 23, und Knut Schulz, *Unterwegssein im Spätmittelalter*, S. 10.

<sup>41</sup> Diese Ansicht wird auch vertreten von: Poser/Schlüter/Zimmermann, *Migration und ihre literarische Inszenierung*, S. 88.

<sup>42</sup> Michael Borgolte, *Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa*, S. 276. - Harald Kleinschmidts Begriffsdefinition ist präziser. Sie fasst unter Migration „alle Arten von Wanderungen, die zu einer mehr oder weniger dauerhaften Veränderung des Wohnsitzes über Staats- und Verwaltungsgrenzen hinweg führen“. Unter dem Kriterium der Dauerhaftigkeit versteht Kleinschmidt den Zeitraum von mehr als einem Jahr: Harald Kleinschmidt, *Menschen in Bewegung*, S. 13. - Borgolte, der mit seinem Handbuch *Migrationen im Mittelalter* erstmals einen Überblick über Migrationen zwischen Europa, Asien und Afrika im mittelalterlichen Jahrtausend liefert, macht deutlich, dass sich die deutschsprachige Mediävistik lange Zeit gegen die Einführung des sozialwissenschaftlichen Begriffes der Migration gewehrt habe. Vgl. Borgolte, *Zur Einführung*, in: Ders., *Migrationen im Mittelalter*, S. 13. - Einen kurzen historischen Abriss über Wanderungs- bzw. Migrationstypologien im 19. und 20. Jahrhundert bietet Hahn, *Historische Migrationsforschung*, S. 27-29.

<sup>43</sup> Kleinschmidt, *Menschen in Bewegung*, S. 13. Kleinschmidt grenzt ferner den Terminus Migration von dem der Reise ab, indem er Reisenden im Gegensatz zu Migranten den Wunsch der Rückkehr zuschreibt. Vgl. ebd., S. 45.

<sup>44</sup> Vgl. Burkhardt et al., *Migration – Begriffsbefragungen*, S. 33 sowie Poser et al., *Migration und ihre literarische Inszenierung*, S. 87 und Linseis/Metzler, *Fromme Männer unterwegs*, S. 119.

bevorzugten Untersuchungszeitraum, nämlich den der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit,<sup>45</sup> um mittelalterliche und frühneuzeitliche Migrationsvorgänge. Ingrid Oswald verweist trotz der von ihr konstatierten fehlenden einheitlichen Definition in der soziologischen Fachliteratur auf weitere Aspekte, die für die Begriffsumschreibung konstitutiv seien. Sie nennt neben dem Aspekt des Ortswechsels die Dimension der Versetzung aller „relevanten Lebensbereiche“ sowie die „Erfahrung sozialer, politischer und/oder kultureller Grenzziehung“.<sup>46</sup> Elias und Scotson betonen in ihrer Studie ebenfalls die sich verändernden sozialen Beziehungen, die sich aus dem Wechsel der Gruppenzugehörigkeit ergäben.<sup>47</sup>

Während hier und in den Ansätzen weiter oben zur inhaltlichen Eingrenzung von Migrationsphänomenen distinkte Kriterien herangezogen werden, gibt es Ansätze, die den Migrationsbegriff terminologisch offener fassen. Dirk Hoerder versteht unter Migration im Sinne einer *conditio humana* mehr und weniger alltägliche sozial wirksame Prozesse, die auf räumlicher Mobilität basieren.<sup>48</sup> Ähnlich möchte auch der Literaturwissenschaftler Michael Lützeler den Terminus der Migration verstanden wissen, nämlich als Oberbegriff für historische Wanderbewegungen menschlicher Gruppen, und unterscheidet dabei das mit Zwang verbundene Exil und die freiwillig gewählte Emigration.<sup>49</sup> Auf die Differenzierung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Migration weisen Jan und Leo Lucassen in ihrer empirisch und sozialgeschichtlich angelegten Studie im Rahmen eines eigenen Teilkapitels ebenfalls ausdrücklich hin.<sup>50</sup>

Generell scheint eine Bestimmung des Verhältnisses von Mobilität und Migration unverzichtbar. Handelt es sich um zwei verschiedene Phänomene, oder ist Migration etwa eine spezifische Form von Mobilität? Nichtwissenschaftliche Assoziationen aus der heutigen Lebenspraxis erschweren die terminologische Ab- und Eingrenzung. Ferner auch die Tatsache, dass Migration zu einem inflationär gebrauchten Allerweltsbegriff geworden ist, so dass leicht der Eindruck entstehen könnte, dass es sich womöglich um ein genuin modernes, ja geradezu neues Phänomen handle. Ich schließe mich der bereits mehrfach angeklungenen Meinung an, dass heutige Migrationsphänomene eine Vorgeschichte haben und dass Migration von Einzelnen oder größeren Gruppen als Reflexe der jeweiligen zeitgenössischen Wirklichkeit vielfach literarisiert und thematisiert wurde. Dabei darf allerdings wiederum nicht der Fehler gemacht werden, das an die Texte herangetragene Konstrukt der Migration als mittelalterliche Zuschreibung, sozusagen als „spezifisch mittelalterlichen Phänomenkomplex“, zu behandeln.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Vgl. Oswald, *Migrationssoziologie*, S. 20.

<sup>46</sup> Ebd., S. 13.

<sup>47</sup> Vgl. Norbert Elias/John L. Scotson, *Etablierte und Außenseiter*, S. 7-56.

<sup>48</sup> Dirk Hoerder, *Geschichte der Deutschen Migration*, S. 20.

<sup>49</sup> Paul M. Lützeler, *Migration und Exil in Geschichte, Mythos und Literatur*, S. 3.

<sup>50</sup> Vgl. Lucassen/Lucassen, *Migration, Migration History, History*, S. 11-21.

<sup>51</sup> Diese Auffassung teilen auch: Burkhardt/Insley/Mersch/Ritzerfeld/Schröder/Skiba, *Migration – Begriffsbefragungen*, S. 35.

Die der vorliegenden Arbeit inhärente Begriffsbestimmung modifiziert die in den Sozialwissenschaften etablierte und in anderen (auch literaturwissenschaftlichen) Disziplinen rezipierte Begriffsdefinition im Rekurs auf die im Einleitungsteil auf der Grundlage des *Wel-schen Gastes* entwickelten Parameter und der aus dem Textkorpus herausgearbeiteten Gegebenheiten und bezeichnet mit einem Migranten eine literarische Figur, die aus dem ihr übergeordneten kulturellen Bezugssystem aufbricht und in ein anderes eintritt.<sup>52</sup> Die Kulturen bzw. Religionen übergreifende Verlagerung ist von einer gewissen Persistenz geprägt und ist auf unterschiedliche Ursachen zurückzuführen.<sup>53</sup> Es muss festgehalten werden, dass es anders als in den oben referierten Definitionsbildungen weder um rein räumliche Bewegungen (geplant oder ungeplant), noch um den Aspekt der dauerhaften Verlagerung des Lebensmittelpunktes ohne den dezidierten Einbezug kultureller Gegebenheiten geht, sondern um Zusammentreffen von Angehörigen verschiedener literarischer Welten mit unterschiedlichen kulturellen Praktiken, die einer gewissen Dauerhaftigkeit unterliegen. Somit wird unter Migration weit mehr als eine rein räumliche Form von Mobilität etwa mit einer größeren Entfernung oder einer längeren Dauer des Wanderungsvorgangs gefasst.<sup>54</sup> Migration kann je nach textlichen Gegebenheiten zu Grenzerfahrungen zwischen eigener und fremder/anderer kultureller Identität, zu Grenzziehungen und Integrationsvorgängen auf Seiten des Migranten und der aufnehmenden Gesellschaft führen. Dabei tritt religiöse Differenz zwischen

---

<sup>52</sup> Zum Begriff des *peregrinus*, der im Unterschied zum hier vertretenen Verständnis von Migration keine Überschreitung kultureller Grenzen impliziert, sondern seinem Grundverständnis nach bedeutet, dass jemand seinen gewohnten Lebensraum verlässt und in der Fremde unterwegs ist. Vgl. Klaus Herbers, *Spanienreisen im Mittelalter – unbekannte und neue Welten*.

<sup>53</sup> Fällt neben den Termini der Verlagerung, der Bewegung, des Lebensraumwechsels und der Wanderung der Begriff des Übergangs, wird damit nicht auf die in Ritualtheorien etablierte Vorstellung von Übergangsriten (*rites de passage*) in Anlehnung an das ritualtheoretische Modell des französischen Ethnologen Arnold van Gennep und dessen Weiterentwicklung durch Viktor Turner rekurriert. Die beiden Forscher gehen von einem abgestuften Phasenmodell aus. Sie unterscheiden drei Phasen, die jeweils von Übergangsriten begleitet sein können: 1) Phase der Ablösung/Trennung 2) liminale Schwellenphase und 3) Angliederungsphase. – Die Klassifikation erweist sich für die folgenden Analysen nicht nur aufgrund der starren Abfolge der Phasen als zu statisch. Die in den Texten des Korpus vermittelten Migrationen gehen zwar mit Grenzüberschreitungen und Eintritten in neue Räume einher, unterliegen aber nicht grundsätzlich einem sozialen Statuswechsel und einer Ablösung vom ursprünglichen Zustand. Hybride Identitätslagen können durch Migration hervorgerufen werden, können aber grundsätzlich auch schon vor dem „räumlichen Übergang“ vorliegen und müssen nicht durch Eingliederungsriten vereindeutigt werden. – Zum Konzept des Übergangsritus siehe: Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, vor allem die Kapitel *Klassifizierung der Riten* und *Räumliche Übergänge*, S. 13-24 und S. 25-33, und Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. – Zur Bedeutung von Ritualen in der ethnologischen Forschung und der Fülle an Ritualkonzepten siehe folgenden repräsentativen Sammelband: Andréa Belliger/David J. Krieger, *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. – Als Beispiele aus der mediävistischen Germanistik, die das Modell der *rites de passages* rezipieren, siehe: Maria E. Müller, *Liminale Ästhetik. Versuch über Heinrich Wittenwilers <Ring>*; Jutta Eming/Ingrid Kasten/Elke Koch/Andrea Sieber, *Emotionalität und Performativität in erzählenden Texten des Mittelalters* und Jutta Eming, *Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12.–16. Jahrhunderts*.

<sup>54</sup> Borgolte betont im Einleitungskapitel seines Sammelbandes, dass Migration eine geplante Verlagerung und an die dauerhafte Präsenz des Migranten gebunden sei. Vgl. Borgolte, *Zur Einführung*, in: Ders., *Migrationen im Mittelalter*, S. 17.

Christen und vornehmlich aus dem Orient stammenden Andersgläubigen als Bedingung für die Korpusbildung in allen untersuchten Texten auf.

## 2.3 Implikationen des Orient-Begriffes

Der bereits mehrfach gefallene Terminus Orient kann zweifelsohne als anthropologische Konstante bezeichnet werden, die im europäischen Bewusstsein in unterschiedlicher Ausprägung und Intensität stets präsent gewesen ist.<sup>55</sup> Der Bedeutungsgehalt des Begriffes unterliegt dabei historischen Veränderungen und Überlagerungen besonders eschatologischer, geographischer und kultureller Vorstellungen, die wiederum aus Erinnerungsorten aus der biblischen Tradition und der antiken Geschichtsschreibung gespeist sein und im Hinblick auf zeitgenössische Erfahrungen neu angereichert und in verschiedenen Diskursen abgerufen werden können.<sup>56</sup>

Auf lat. *oriens* ('Osten, Morgen') zurückgehend,<sup>57</sup> weist der Begriff auf die Richtung des Sonnenaufgangs und eben auf die Länder, die von einem westlichen Standpunkt aus, in Richtung dieser Himmelsrichtung liegen. Luther führt bei seiner Bibelübersetzung den volkssprachigen, dieser Semantik folgenden, synonym verwendbaren Begriff des Morgenlandes ein.<sup>58</sup> Geographisch betrachtet werden, allgemein gesprochen, die zeitgenössischen Orient-Vorstellungen vor allem durch die vom Islam geprägten Länder des Vorderen Orients dominiert, die im Rahmen von Handels- und Pilgerreisen, Kreuzzugsunternehmungen und der Errichtung westlicher Herrschaften zunehmend erfahrbar werden. Missionsreisen nach Mittel- und Ostasien rücken auch den Fernen Osten mehr und mehr aus der Sphäre eines von *Mirabilia* und übermäßigem Reichtum durchdrungenen, oft gegenweltlichen Raumes, wobei diese Assoziationen Regionen wie dem heutigen China, Japan und insbesondere Indien lange anhaften, sich aber auch in dem Bild über den Nahen Osten und dessen Bewohner widerspiegeln. Überlagerungen mit parallelen Konzepten, vor allem mit den beiden Kontinentbezeichnungen Afrika und Asien, erschweren zudem eine geographische Verortung.<sup>59</sup>

Der Glaube, dass das irdische Paradies im Fernen Osten zu lokalisieren sei, die Verortung der Schauplätze der biblischen Geschichte im Nahen Osten, das Heilige Land mit dem Sehnsuchtsort irdischer *peregrini*, mit Jerusalem als Tor zur ‚ewigen Heimat‘, machen den

---

<sup>55</sup> Eine deutsche Bedeutungsgeschichte des Begriffes und des Konzeptes bleibt jedoch bislang ein Desiderat der Forschung.

<sup>56</sup> Siehe dazu: Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgendländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, S. 63.

<sup>57</sup> Siehe den Artikel Orient in der Onlinefassung des Deutschen Wörterbuches von Jacob und Wilhelm Grimm: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/> (Zugriff erfolgt am 20.01.2016)

<sup>58</sup> Zur Bedeutung des Aufgangs der Sonne als Allegorie der Auferstehung Christi siehe: Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, siehe Teile des Kapitels *Wo liegt der Orient?*, S. 67.

<sup>59</sup> Ebd., S. 67. - Zur Herkunft der geographischen Dreiergliederung, die sich laut Baumgärtner in der Spätantike durchsetzt (Baumgärtner zitiert Plinius den Älteren: *Terrarum orbis universus in tres dividitur partes: Europam, Asiam, Africam*) siehe: Ingrid Baumgärtner, *Europa in der Kartographie des Mittelalters*, S. 12. Das Zitat stammt aus: C. Plinius Secundus, *Naturalis historiae libri XXXVII*, III 1,3.

Orient zur vornehmsten Weltgegend nach mittelalterlicher Anschauung. Diese Deutung spiegelt sich u.a. in den *Mappae mundi*, die als geostete Weltkarten den Orient ins Zentrum des abendländischen Weltbildes stellen.<sup>60</sup>

Kulturelle Einflüsse des Islam auf Europa hingegen ergeben sich nicht ausschließlich, aber insbesondere im Rahmen der arabischen Besetzung Spaniens/Portugals und Siziliens im Zuge der arabischen Expansion, die sich mit der Eroberung des byzantinischen Reiches und der Einnahme Nordafrikas auch nach Europa (zeitweilig sogar bis in die Provence) ausdehnt.<sup>61</sup> Im Rahmen einer, vor allem in Gelehrtenkreisen symbiotischen Koexistenz sind es Übernahmen aus dem arabisch-islamischen Gedankengut, die die westliche Kultur (vor allem den Bereich der Wissenschaft) und die Wirtschaft tangieren.<sup>62</sup> Southern macht vor dem Hintergrund der christlichen-islamischen Beziehungen in Europa deutlich, dass das westliche Islambild, sei es in die Apokalypse heraufbeschwörender, polemischer, wissenschaftlicher-rationaler oder in wertschätzender Weise oder in einem Konglomerat verschiedener Umgangsweisen mit dem Anderen, maßgeblich von den in Spanien etablierten Vorstellungen beeinflusst wurde.<sup>63</sup>

Was kann nun aus dieser kurzen Annäherung an die zeitgenössische Prägung des Orient-Bildes aus westlicher Perspektive für die weiteren Ausführungen fruchtbar gemacht werden? Erstens: Für die Analyse konstitutiv sind literarisch konstruierte Begegnungen zwischen Figuren aus dem christlich geprägten Okzident und dem islamischen Orient.<sup>64</sup> Mögliche Reflexe auf zeitgenössische Kontaktsituationen zwischen abendländischen Christen und orientalischen VertreterInnen der islamischen Welt sowie literarische Imaginationen solcher interkultureller Begegnungen verbinden die einzelnen Texte des Referenzkorpus thematisch als Leitkriterium miteinander. Dabei wurden vor dem Hintergrund, dass für die Kennzeichnung der religiösen Andersheit meist auf den unspezifischen Sammelbegriff des Heiden zurückgegriffen wird,<sup>65</sup> weitere Attribuierungen, die die Figuren als VertreterInnen einer an-

---

<sup>60</sup> Zur mittelalterlichen Darstellung des Orients auf den *Mappae mundi* siehe: Hartmut Kugler, *Himmelsrichtungen und Erdregionen auf mittelalterlichen Weltkarten*.

<sup>61</sup> Vgl. Paul Kunitzsch, *Europa und die islamische Welt im Dialog durch die Jahrzehnte*, S. 10.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 10f. Zur Rezeption und Übersetzung arabischen wissenschaftlichen Schrifttums am Hof Friedrichs II. und zur Rolle des Hofgelehrten Michael Scotus bei der Vermittlung des Wissens siehe: Folker Reichert, *Asien und Europa im Mittelalter*, S. 15-39. - Zum Einfluss des Islam auf das europäische Abendland durch wechselseitige Kontakte auf europäischem Boden siehe ausführlich: William Montgomery-Watt, *Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter*.

<sup>63</sup> Vgl. Richard W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*, S. 20-24. - Siehe dazu auch: Christian Saßenscheidt, *Die Konstruktion des Anderen am Beispiel des Islam in der <Summa totius haeresis Saracenorum> des Petrus Venerabilis* und die dort versammelten Literaturverweise zur Auseinandersetzung mit dem Islam in Spanien S. 228 [Anm. 165].

<sup>64</sup> Die Figur des Gaudin in Konrads *Partonopier und Meliur* stellt eine Ausnahme dar, da sie innerhalb der okzidentalen Welt migriert, nämlich ausgehend vom islamisch geprägten Spanien nach Frankreich (Näheres dazu in Kapitel 7.2.1).

<sup>65</sup> Der Heidenbegriff wird auch für nicht-islamische Völker aus Süd und Nord angewandt. Es bedarf deswegen einer Berücksichtigung zusätzlicher in den Texten auffindbarer Charakteristika. Siehe dazu

deren, islamisch geprägten Welt erscheinen lassen, bei der Auswahl der Werke berücksichtigt.<sup>66</sup> Bei der Deutung der textlichen Darstellung geht es nicht darum, Rückschlüsse auf die Objektivität der jeweiligen Beschreibung und den Grad des Wirklichkeitsbezuges bzw. auf den vermeintlich realistischen Gehalt zu ziehen, sondern die dahinter liegenden Inszenierungsstrategien offen zu legen. Was die Topographie des Ostens und die Darstellung seiner Bewohner angeht, wird vorausgeschickt, dass die Protagonisten aus dem Westen (mit Ausnahme einiger Textpartien des *Wilhelm von Österreich*) nicht in märchenhaft-mirakulöse Räume des Orients eintreten. Vielmehr werden sie Teil einer neuen Umgebung, in denen vornehmlich die politischen, sozialen und religiösen Auswirkungen von Migration verhandelt werden.

Zweitens: Der Orient-Begriff entzieht sich kontingenter Sinnbildung und unterliegt als Konstrukt europäischer Identitätsbildung und damit verbundener Abgrenzung nach außen einem ständigen Wandel. Es geht folglich in der Analyse darum, ausgehend von dem im jeweiligen Text entfalteten Differenzbewusstsein zwischen abendländischen und morgenländischen bzw. christlichen und heidnischen Akteuren die Wechselbeziehung zwischen Eigenem und Fremdem/Anderem auf diskursiver Ebene in ihrer Dependenz von den Wissens- und Wertestrukturen des jeweiligen Autors (und seines anvisierten Publikums) zu beleuchten.

Drittens: Es darf nicht übergangen werden, dass multiple Kontakte zwischen Christen und Muslimen auf dem europäischen Kontinent, etwa in Süditalien oder auf der Iberischen Halbinsel, das zeitgenössische Bewusstsein geprägt haben, und dass die „aus all diesen Kontakten resultierenden Erfahrungen und Erkenntnisse [...] ihren Niederschlag vielerorts in der westlichen Literatur gefunden [haben]“.<sup>67</sup> Eine Blickverengung auf literarisch vermittelte West-Ost-Begegnungen auf orientalischem Handlungsschauplatz wäre vor dem Hintergrund, dass Teile des zeitgenössischen Europas nicht weniger orientalisch waren als der Nahe Osten selbst, nicht zweckdienlich. Deshalb werden literarisch inszenierte Migrationsphänomene in beide Richtungen, nach Ost und West, berücksichtigt.

---

exemplarisch den Länderkatalog in Konrads von Würzburg *Partonopier*-Roman, bei dem die Mehrzahl der heidnischen Vertreter aus nördlichen Gebieten wie Grönland oder Norwegen stammt: Konrad von Würzburg, *Partonopier und Meliur*, V. 3318-3337. - Zur begrifflichen Ausdehnung des Heidenbegriffes in diachroner Darstellung, von der in Bibel und Patristik gängigen Abgrenzung der *gentiles* gegenüber Christen und Juden, über eine zunehmende Pejorierung und Kontrastierung zum *miles christianus* bis zu dessen Verwendung als Sammelbegriff für alle Nichtchristen siehe: Uta Goerlitz/Wolfgang Haubrichs, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter*, S. 6. - Zum Heidenbegriff im mittelalterlichen Verständnis siehe das Kapitel *Was sind Heiden? Begrifflichkeit und Abgrenzungen* in der geschichtswissenschaftlichen Studie von Hans-Werner Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.-12. Jahrhundert)*, S. 31-59.

<sup>66</sup> Neben religiös bedingten Differenzierungen rekurren die Texte bei der Beschreibung des Anderen/Fremden auch auf ethnographische, soziale, ethische, phänotypische, geographische und sprachliche Kategorien (siehe Analyseteil).

<sup>67</sup> Paul Kunitzsch, *Quellenkritische Bemerkungen zu einigen Wolframschen Orientalia*, S. 263.



Viertens: In der Arbeit wird daraufgesetzt, zwei essentiellen Anforderungen Genüge zu leisten. Moderner Theorie- und Fachdiskurs sowie zeitgenössischer Identitäts- und Fremdeheitsdiskurs werden in ihrer Relevanz gleichermaßen gewichtet. Die Notwendigkeit, sich in adäquater Weise über die Texte verständigen zu können, und das heterogene Textmaterial unter theoretisch einheitlichem Dach zu verbinden und mit Hilfe etablierter Konzepte am aktuellen Fachdiskurs zu partizipieren, findet gleichermaßen Berücksichtigung wie das Diktum einer textnahen Vorgehensweise, die sich am konkreten Wortlaut und Wortgebrauch der Texte orientiert und die bei der Beschreibung (inter)kultureller Begegnungen abgerufenen zeitgenössischen Konzepte systematisch in den Blick nimmt.

## 2.4 Das vorliegende Kulturverständnis

Menschen im Mittelalter werden in ihrem „Denken, Kategorisieren, Handeln und sinnhaftem Aufbau der Welt“ stark von ihrer Religion als wesentlichem sozialem Orientierungsmuster geleitet.<sup>68</sup> Dieser Erkenntnis, die den Ausgangspunkt des Schwerpunktprogramms 1173 *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* bildet,<sup>69</sup> schließe ich mich an, nicht zuletzt ist die in den Texten vermittelte religiöse Differenz, wohlgemerkt zwischen Christen und Muslimen, mitunter Leitkriterium bei der Korpusbildung gewesen.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich wie die Beiträge aus dem Schwerpunktprogramm mit literarischen Konstruktionen des Eigenen und des Fremden/Anderen auf der grundlegenden Annahme einer die literarische Darstellung prägenden Interdependenz von Eigenem und Fremdem/Anderem, mit dem Ziel, die Relation zwischen Beiden eben nicht nur in ihrer religiösen Bedingtheit zu charakterisieren.

Die erwähnte besondere Eigenart von Religion findet sich in Clifford Geertz' Verständnis von Kultur und nicht nur diese Bedingung macht die Geertz'sche Kulturdefinition für die Anwendung auf literarische Phänomene des Mittelalters geeignet. Es sei vorab gesagt, dass es hier nicht darum geht, die multiplen, disziplinenübergreifenden, oft zu engen bzw. zu weitgefassten Definitionsvorschläge zu versammeln und zu bewerten, sondern die

---

<sup>68</sup> Kunitzsch betont ebenfalls, dass im Zentrum des westlichen Selbstverständnisses die Zugehörigkeit zur christlichen Religion stehe. Vgl. Kunitzsch, *Europa und die islamische Welt*, S. 7.

<sup>69</sup> Michael Borgolte/Juliane Schiel, *Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung*, S. 17 und unter Bezugnahme auf die Studien der Forschergruppe siehe: Goerlitz/Haubrichs, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter*, S. 5. Die unter Goerlitz und Haubrichs Herausgeberschaft versammelten Beiträge thematisieren narrative Strategien, die bei der Beschreibung von literarischen Begegnungen zwischen Christen und Heiden eingesetzt werden. Ihr Fokus liegt auf integrativen und desintegrativen Momenten bei der Konstruktion von Religion. - Schröder betont, dass die Religion als wichtigste Kategorie bei der Begegnung mit dem Fremden nicht immer Ausgrenzung und Abwertung nach sich ziehe und weist darauf hin, dass neben religiösen auch „ethnische, rechtliche und kulturelle Kriterien“, „körperliche und materielle Zeichen sowie unterschiedliche Gebräuche“ zur Beurteilung herangezogen würden. Vgl. Stefan Schröder, *Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri*, S. 21f.

Wahl des der Arbeit zugrundeliegenden Kulturbegriffes plausibel zu machen.<sup>70</sup> Es mag nicht verwundern, dass der britische Literaturtheoretiker Terry Eagleton das Wort Kultur als „eines der komplexesten unserer Sprache – an Bedeutungsreichtum wird es nur übertroffen von dem Wort ‚Natur‘, das mitunter als sein Gegenteil gilt“ bezeichnet.<sup>71</sup>

Geertz zufolge ist Religion ein Teilbereich von Kultur, sie ist der Bereich, der am meisten gemeinschaftsbildend wirkt und mit anderen „Kultursystemen“ wie Politik, Recht und Sprache in Interaktion steht,<sup>72</sup> die im Verbund dem Menschen zu einer Deutung der Welt verhelfen.<sup>73</sup> Geertz' Kulturdefinition, die aus den Kulturwissenschaften (auch in ihrer Weiterentwicklung aus Homi Bhabhas Texten) nicht mehr wegzudenken ist,<sup>74</sup> geht von einem semiotischen, einem offenen und dynamischen Konzept von Kultur aus.<sup>75</sup> Geertz definiert Kultur folgendermaßen:

„Er [= der Kulturbegriff] bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“<sup>76</sup>

Kultur erscheint bei Geertz handlungsorientiertem Ansatz als ein vom Menschen geschaffenes, selbstgesponnenes, daher niemals objektives Bedeutungsgewebe,<sup>77</sup> das einem ständigen Wandel und Uminterpretationen unterliegt und das von Brüchen durchdrungen ist.<sup>78</sup> Demnach greift der Mensch besonders bei der Erfahrung des Anderen auf Sinngebungsmuster der eigenen Kultur und dessen Teilbereiche zurück. Kultur ist somit weniger Resultat, als vielmehr Kontext und Bedeutungshorizont menschlichen Handelns und damit nie abgelöst

<sup>70</sup> Zur Geschichte des Kulturbegriffes siehe folgendes knappes, aber prägnantes Einleitungskapitel: Andreas Langenohl/Ralph Poole/Manfred Weinberg, *Vorwort*, in: Dies. (Hg.), *Transkulturalität. Klassische Texte*. Siehe weiterführend zum philosophisch-hermeneutischen geprägten Verständnis von Kultur: Emil Angehrn, *Kultur als Grundlage und Grenze des Seins*.

<sup>71</sup> Terry Eagleton, *Was ist Kultur? Eine Einführung*, S. 7.

<sup>72</sup> Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, S. 74-76.

<sup>73</sup> Vgl. Moritz Csáky, *Vorwort*, in: *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*, S. 9f.

<sup>74</sup> Geertz Kulturverständnis ist dahingehend noch eher ‚klassischer‘ Prägung, als dass es Kulturen als relativ geschlossene Verweisungszusammenhänge versteht. Zur Kritik an Geertz Homogenitätspostulat siehe u.a.: Christian Flatz, *Kultur als neues Weltordnungsmodell oder die Kontingenz der Kulturen*, S. 76; und Andreas Wimmer, *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*, S. 30 [Anm. 10].

<sup>75</sup> Vgl. Geertz, *Dichte Beschreibung*, S. 9 und S. 21.

<sup>76</sup> Ebd., S. 46.

<sup>77</sup> Zur Metapher von Kultur als Text siehe: Peter Burke, *Cultural hybridity*, S. 64f.

<sup>78</sup> Zum Zusammenhang von Geertz' Kulturverständnis und dem Kulturbegriff von Max Weber siehe Rainer Barzen/Victoria Bulgakova/Lennart Güntzel/Frederek Musall/Johannes Pahlitzsch/Dittmar Schorkowitz (Arbeitsforum B: Kontakt und Austausch zwischen Kulturen im europäischen Mittelalter), *Theoretische Grundlagen und methodisches Vorgehen*, in: *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, S. 196. Zur Spezifik des Geertz'schen Kulturbegriffes in Abgrenzung zum kognitiv geprägten Kulturbegriff und Chomskys Diktum der Angeborenheit kultureller Dispositionen siehe das Kapitel *Kultur (Clifford Geertz)* bei Peter Auer, *Sprachliche Interaktion. Eine Einführung anhand von 22 Klassikern*, besonders S. 207-210.

von diesem denkbar. Sie ist mit einem Rahmen vergleichbar, durch den gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen oder Prozesse verstehbar werden.<sup>79</sup> Im Blick auf Situationen (inter)kultureller Begegnung bedeutet dies, dass situationsspezifisch angewandtes Wissen zu einer Deutung des kulturell Anderen verhilft und Rückschlüsse auf eigene kulturelle Ausdrucksformen zulässt.<sup>80</sup> Auf unsere Ausgangssituation übertragen, heißt das, dass der abendländische Autor die Relation zwischen Eigenem und Fremdem/Anderem nach dem eigenen kulturellen Kontext, in den er eingebettet ist, wahrnimmt und deutet. Die Darstellung des Eigenen und Fremden/Anderen auf der Ebene des literarischen Diskurses beruht damit auf kulturell vorgeprägten Zuschreibungen.<sup>81</sup> Die Analyse west-östlicher Begegnungen soll folglich zu Aussagen über zeitgenössische in den Texten vermittelte Wahrnehmungsmuster und Mentalitätsstrukturen führen.<sup>82</sup>

## 2.5 Konstitution des Korpus

### 2.5.1 Kriterien der Text- bzw. Figurenwahl

In der vorliegenden Arbeit stehen einzelne literarische Figuren im Zentrum, die in literarisch-inszenierte östliche und westliche Welten gelangen und auf VertreterInnen der jeweiligen einheimischen Bevölkerung treffen. Alle ausgewählten Texte sind über die religiöse Differenz zwischen Christen und VertreterInnen des Islams thematisch miteinander verbunden und sie erfüllen die inhaltlichen Kriterien des für die Analyse entwickelten Konzeptes der Migration.<sup>83</sup> Neben dem Kriterium thematischer Vergleichbarkeit wurden unterschiedliche Ausprägungen bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Eigenem und Fremdem/Anderem berücksichtigt. Es wird hier ausdrücklich betont, dass es sich bei dem Textkorpus um eine paradigmatische Zusammenstellung handelt, die erweiterbar ist und bei der einzelne Texte durch thematisch ähnlich gelagerte Dichtungen ausgetauscht werden könnten, die aber auch Werke enthält, deren Spezifika sich anderswo nicht wiederfinden. Auf Texte, die ähnliche oder auch unterschiedliche Schwerpunkte enthalten, wird in den Einzelanalysen zum besseren Verständnis der im jeweiligen Text vorfindbaren Darstellungsstrukturen mit Hilfe gezielter Querverweise eingegangen. So wird beispielsweise Wolframs Figur

---

<sup>79</sup> Vgl. Geertz, *Dichte Beschreibung*, S. 21. Vgl. Barzen et al., *Theoretische Grundlagen*, S. 197.

<sup>80</sup> In den Werken des Referenzkorpus ist der kulturell Andere immer auch ein religiös Anderer. Religion wird Geertz' Verständnis nach als Teilbereich von Kultur verstanden.

<sup>81</sup> Mit Blick auf die Beschäftigung mit Kulturen bedeutet dies wiederum, dass jede kulturelle Beschreibung auf interpretierendem Herauslesen von Bedeutungszusammenhängen aus dem ‚Text der Kultur‘ beruht. Vgl. Geertz, *Dichte Beschreibung*, insbesondere S. 15 u. S. 21.

<sup>82</sup> Zu den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen im europäischen Mittelalter siehe die Neuausgabe des umfassenden Standardwerkes von Montgomery-Watt, *Der Einfluss des Islam*.

<sup>83</sup> Der Migranten-Status, der einzelnen Figuren *per definitionem* zugewiesen wird, bildet einen Analyserahmen, dessen Berechtigung und Tragfähigkeit nicht automatisch vorausgesetzt wird, sondern die im Laufe der Untersuchungen geprüft und in ein abschließendes Urteil im Rahmen des Schlusskapitels übergeleitet wird.

Gahmuret, dessen temporäre migrationistische Existenzweise im Rahmen der Elternvorgeschichte im Roman entfaltet wird, zwar kein gesondertes Analysekapitel gewidmet, aber sie wird im Kontext des *Partonopier*-Romans unter dem Gesichtspunkt „Migration als Phänomen jugendlicher Rastlosigkeit“ an geeigneter Stelle behandelt.

Als Grundlage für die Untersuchung dienen folgende literarische Figuren der mittelhochdeutschen Epik: In der bruchstückhaften Erzählung *Graf Rudolf* eines anonymen Verfassers ergibt sich die Migration des gleichnamigen Protagonisten sekundär aus dem Kreuzzugsgeschehen im Orient heraus. Sie ist nicht an die anfängliche Intention einer dauerhaften räumlichen Verlagerung gebunden und wird am Ende des letzten der erhaltenen Textfragmente durch Rudolfs Rückkehr in das heimische Flandern beendet. Es handelt sich hierbei gewissermaßen um ein Grenzphänomen von Migration, um eine Migration auf Zeit, die temporär wirksame Praktiken kultureller Begegnung auslöst, zunächst in ostchristlicher Umgebung und anschließend in islamischem Umfeld. Die Zweiteiligkeit des Aufenthaltes im Nahen Osten wird trotz der Tatsache, dass es sich bei der ersten Phase um eine Begegnung unter Christen handelt, entgegen der Definitionsbedingung einer christlich-islamischen religiösen Differenz berücksichtigt und im Hinblick auf die Relationierung des Eigenen (vor dem Hintergrund der Identität Rudolfs) mit dem christlichen und islamischen Anderen beleuchtet.

In Ulrichs von dem Türlin *Arabel* beruht die Migration der gleichnamigen orientalischen Protagonistin zusammen mit dem aus der Haft befreiten Christen Willehalm in den Westen auf einer allmählichen Annäherung an den Gefangenen, dessen ihm nachgesagte Heldenhaftigkeit sie in einem gezielten Vergewisserungsprozess in der öffentlichen Wahrnehmung Anderer (vornehmlich weiblicher Figuren) und in ihren eigenen visuellen und auditiven Eindrücken in konvergierender Weise bestätigt sieht. Arabel ist die einzige weibliche Migrantin-Figur innerhalb des Textkorpus und ergänzt die genuin männlich anmutende Sphäre von Migration um folgende Aspekte: sie agiert selbstbestimmt, überlegt und mit taktischem Kalkül und trifft noch in ihrer Heimat gezielte Vorkehrungen für den Lebensraumwechsel. Ulrich baut die in seiner Rezeptionsvorlage angelegte Grundsituation der aus Minne- und Religionsgründen nach Frankreich migrierten Arabel/Gyburg aus und schafft einen umfassenden Diskurs über die Folgen von Migration, vor allem in sozialer Hinsicht, und die daraus resultierenden Herausforderungen für die Migrantin und die aufnehmende Gesellschaft.

Die Figuren Gaudin und Fursin/Anshelm in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur* (und ihre Äquivalente im altfranzösischen Text) thematisieren als ehemalige Muslime, die sich freiwillig zum Christentum bekannt haben, die weitreichenden Folgen ihrer Migration nach Frankreich. Sie rücken in ihrem selbstkritischen Blick auf die eigene Biographie die mit der Übernahme des christlichen Glaubens verbundene Entfremdung von Familie und Verwandten und die Unmöglichkeit der Wiedereingliederung in die eigene Heimat in den Vordergrund. Weitere Gründe für ihren defizitären Blick auf die Lebensumstände

in Frankreich als Teil einer ebenfalls kritisch betrachteten christlichen Aufnahmegesellschaft sind eingeschränkte soziale Wirkmöglichkeiten und ökonomische Probleme.

Der österreichische Herzogsohn Wilhelm migriert als einzige der ausgewählten Figuren des Textkorpus bereits im Kindesalter. Sein heimlicher Aufbruch entbehrt eines räumlichen Zieles, ist jedoch mit der konkreten Intention verbunden, das reale Äquivalent des ihm nachts erschienenen Traumbildes zu finden. Die Reise verschlägt ihn in den Orient, wo er fündig wird, und fortan ein rastloses Dasein als Minne- und Aventiureritter führt. Der Text entwirft aus der Sicht des Protagonisten eine literarische Welt mit zwei Zentren, das orientalische Reich mit der Minnedame Aglye und die zurückgelassene österreichische Heimat mit Familie und Herrschaftsanspruch. Diese zweifache Bindung Wildhelms führt in der Fremde zu einem aus verschiedener Figurenperspektive mehrfach attestierten komplexen Identitätsgefüge, was sich zunächst in der Negierung seiner ursprünglichen sozialen Identität, verbunden mit der Verschleierung des eigenen Namens, und in einer späteren Rückbesinnung auf das heimische Umfeld widerspiegelt. Wildhelms eigene Partizipationsabsichten an der neuen Umgebung bleiben auf das Verschweigen von Namen und Herkunft sowie auf oberflächliche, äußerlich-normative Minimalanpassungen beschränkt. Die aufnehmende Gesellschaft hingegen wird im Rahmen seines Herrschaftsantrittes über das orientalische Großreich christianisiert. Der Text führt letztlich vor, wie eine Migranten-Figur aus dem Westen die vorgefundenen kulturellen Gegebenheiten durch ihre Präsenz beeinflusst und an die eigenen Lebensbedingungen assimiliert.

Die in den Texten dargestellten räumlichen Verlagerungen gehen, wie oben verdeutlicht, meist mit einer dauerhaften Integration einzelner weiblicher oder männlicher Figuren innerhalb der neuen Bezugssysteme einher, können aber auch durch die Rückkehr in die jeweils ursprüngliche Umgebung unterbrochen bzw. ausgesetzt sein. Kontaktsituationen mit VertreterInnen der fremden/anderen Kultur, die durch Migrationsprozesse bedingt sind, und das potentielle Einsetzen (inter-)kultureller Dynamiken bilden folglich den Kern der Analyse.

Es wird dagegen nicht das Ziel verfolgt, Schilderungen, die sich vornehmlich auf Reisevorbereitungen, die Wahl der Route oder den Reiseverlauf beziehen, zum Untersuchungsgegenstand zu erheben, sondern der Fokus wird auf die Konsequenzen der Bewegungen gerichtet. Daneben wird es als notwendig erachtet, die jeweiligen Motive und Motivationen, welche im Folgenden summarisch präsentiert werden, als Vorbedingung für die in den Texten dargestellten Migrationsprozesse eingehend mit zu berücksichtigen.

Migrationen können minnebedingt (z.B. im *Wilhelm von Österreich*, dort aber eben nicht mit der Rückführung der orientalischen Geliebten in die Heimat verbunden), religiös motiviert sein (das betrifft Graf Rudolf in seiner Intention, die Heiligen Stätten in Jerusalem zu befreien) oder können dem Interesse am Anderen (vgl. der Bildungsaufenthalt Fursins am französischen Hof in Konrads *Partonopier und Meliur*) entspringen.

Ferner finden sich in den Texten Figuren, deren Migration nicht simultan zum Fortgang der Handlung verläuft, sondern als reflektierte bzw. erinnerte Migration thematisiert wird, wie bei Gaudin in Konrads *Partonopier*-Roman, der als eine in die westliche Gesellschaft integrierte Figur auftritt und seine Migration retrospektiv problematisiert. Weiter kann man unterscheiden zwischen Migrationsprozessen, die von vornherein als langfristiger bzw. endgültiger Wechsel des Lebensraumes angelegt sind (so in Ulrichs von dem Türlin *Arabel* oder Johans von Würzburg *Wilhelm von Österreich*) oder erst sekundär wirksam werden und mit einer Rückkehr in die ursprüngliche Umgebung verbunden sind (z.B. im *Graf Rudolf*). Außerdem überlagern sich in manchen Fällen mehrere Motivationen (Wildhelms Aufbruch resultiert zwar aus dessen eigener Entscheidung, ist aber durch die Orientfahrt des Vaters und die Implikationen der väterlichen Namensgebung determiniert). Auch in Ulrichs von dem Türlin *Arabel* ist die Migration der Protagonistin zweidimensional angelegt (Glaubens- und Ehepartnerwechsel).

Die vorliegende Arbeit setzt es sich zum Ziel, Migrationsphänomene aber nicht nur im Hinblick auf das migrierende Individuum und die Angehörigen des neuen Lebensraumes, sondern auch im Hinblick auf die zu Hause Zurückgelassenen zu beleuchten. Dabei wird geprüft, ob einzelne in der ursprünglichen Umgebung zurückgebliebene Akteure zu der räumlichen Verlagerung Position beziehen bzw. ob diese in das Handlungsgeschehen aktiv oder mittels Rückerinnerung der Migranten-Figur eingebunden bleiben. Und letztlich werden über die Einzeltexte hinausreichende Erscheinungen von Migration insbesondere innerhalb des *Willehalm*-Zyklus betrachtet, die die Vorbedingungen und Konsequenzen von Migration erhellen und Migrationsphänomene über mehrere Generationen hinweg als ‚Familienschicksal‘ erscheinen lassen.

An dieser Stelle sei noch einmal darauf verwiesen, dass es um ‚konturierte‘ Einzelfiguren geht, die sich aus verschiedenen Gründen und mit unterschiedlicher Konsequenz längerfristig in einem neuen kulturellen Umfeld aufhalten, woraus sich für den Migranten und/oder die VertreterInnen der neuen Umgebung Auswirkungen auf die Identitätskonstitution ergeben können. Literarische Darstellungen militärischer Invasionen von größeren Gruppen, wie sie etwa im *Rolandslied* oder in Strickers *Karl*-Epos auf westlichem Schauplatz thematisiert werden und die ebenfalls einer gewissen Dauer unterliegen, sind von der Analyse ausgenommen. Weitere, ausgewählte Erzählungen, die nicht in das Textkorpus aufgenommen wurden, da sie Formen von Migration oder ähnlich geartete Phänomene vermitteln, die ebenfalls mit der entwickelten Begriffsdefinition nicht kompatibel sind, werden im Folgenden aufgeführt und in ihrer thematischen Spezifik vorgestellt mit dem Ziel, die vorgenommene Werk- und Figurenauswahl gewissermaßen *ex negativo* zu veranschaulichen und die vielfältigen Zugangsmöglichkeiten zu Formen literarischer Inszenierung von Migration aufzuzeigen.

## 2.5.2 Thematisch verwandte Texte außerhalb des Referenzkorpus

In Albrechts *Jüngerem Titurel* wird die Abwanderung der Gralsgesellschaft nach Indien, in das sagenumwobene Reich des Presbyters Johannes, geschildert. Die Gruppenbewegung wird im Text wie folgt kommentiert:<sup>84</sup> *doch wolte er [= der Gral] langer stunde / beliben niht. gen oriente er kerte.*<sup>85</sup> Aus der Erfahrung defizitärer Lebensverhältnisse in der Heimat wird die Translation des Grals in das sündenfreie und ethisch einwandfreie christliche Indien vorgenommen. Den Lebensraumwechsel der Gralsgesellschaft deutet Julia Zimmermann erstmals als Migrationsprozess und beleuchtet vor allem die Motivation der Migration und die „Fusion von Gralsreich und Reich des Prieserkönigs [...] zu einem neuen, heterotropen und sonderbar hybriden Heilsraum“.<sup>86</sup> Für die vorliegende Arbeit wird der Dichtung vor dem Hintergrund zweier Gesichtspunkte kein eigenes Analysekapitel gewidmet. Erstens handelt es sich um die Auswanderung einer größeren Gruppe, die als Gemeinschaft agiert und bei der die (kulturelle) Perspektive einzelner Migrierender und ihrer Interaktionspartner nicht in den Blick gerät. Zweitens wird das ferne indische Reich, das Ziel der Migration, als christianisiertes Land dargestellt. Zu Begegnungen zwischen Christen und andersgläubigen Orientalen kommt es im Rahmen der (Durch-)Reise nur während der Magnetberg-Episode.

Im *Nibelungenlied*, das ebenfalls nicht dem Referenzkorpus angehört, migriert Kriemhild an den Hof ihres künftigen Ehemannes, des heidnischen Hunnenkönigs Etzel, wo Christen und Heiden in friedlicher Koexistenz und gleichberechtigtem Miteinander leben, was der Erzähler als außergewöhnlichen Zustand darstellt:<sup>87</sup>

*Bî im was zallen zîten, daz wætlîch mêr ergê,  
kristenlicher orden unt ouch der heiden ê.  
in swi getânem leben sich ietslicher truoc,  
daz schuof des küniges milte, daz man in allen gap genuoc.*<sup>88</sup>

Die Migration der Protagonistin Kriemhild in das Hunnenreich Etzels und daran sich anschließende Phänomene wie Kriemhilds anfängliche Vorbehalte gegenüber Etzels Zugehörigkeit zum Heidentum, die von ihr durchgesetzte Taufe des gemeinsamen Sohnes Ortlieb, die Einladung der Verwandten Kriemhilds, *der ellenden recken*, und die Rolle anderer auf

<sup>84</sup> Zu der lateinischen *Epistola presbiteri Johannis* und deren Rezeption in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters u.a. in Wolframs *Parzival* siehe: Bettina Wagner, *Die <Epistola presbiteri Johannis>. Lateinisch und deutsch.*

<sup>85</sup> Albrechts von Scharfenberg, *Jüngerer Titurel*, Str. 6052. - Meine Übersetzung: Der Gral wollte nicht länger bleiben. Er gab vor, in Richtung Orient zu ziehen.

<sup>86</sup> Siehe das Teilkapitel zu *Der Jüngere Titurel* von Julia Zimmermann bei: Poser/Schlüter/Zimmermann, *Migration und ihre literarische Inszenierung*, S. 89-92 und dabei besonders S. 90 u. 92.

<sup>87</sup> Zum Hunnenbild im *Nibelungenlied* siehe: Tomas Tomasek/Adolat Iskhakova, *Die Hunnen im <Nibelungenlied>* S. 129f. [Anm. 22].

<sup>88</sup> Die Übersetzung von Grosse lautet folgendermaßen: Bei Etzel galt stets, was es wohl kaum wieder geben dürfte, das Gebot der Christen und auch das Gesetz der Heiden. In welcher Lebensordnung auch immer einer lebte, des Königs Großzügigkeit sorgte dafür, dass man alle reichlich beschenkte. - *Das Nibelungenlied*, Str. 1332.

der Hunnenburg lebender Exilierter wie z.B. Dietrich von Bern, böten ein geeignetes Arrangement für migrationsbezogene literarische Untersuchungen. Aber angesichts der Tatsache, dass die im Epos vermittelte Differenz zwischen Christen und Heiden keine christlich-islamische ist, wurde der Text nicht in das Korpus aufgenommen. Das Fehlen eines dem Text inhärenten ‚Islambildes‘ war ausschlaggebend, mittelalterliche Antikenromane ebenfalls aus dem Spektrum der Migrationssituationen thematisierenden Werke auszugliedern.<sup>89</sup> Charakteristisch für die mittelalterliche Antikenrezeption, die mit einer Anpassung der antiken Stoffe an mittelalterliche Verhältnisse, an den christlichen Glauben und die höfischen Lebensformen einhergeht,<sup>90</sup> ist die Auseinandersetzung mit dem antiken, heidnischen Götterapparat.<sup>91</sup>

Selbstverständlich böten mittelalterliche Antikenromane zahlreiche Anknüpfungspunkte hinsichtlich literarisch vermittelter Migrationsvorgänge. Hier sei exemplarisch auf Eneas Migration verwiesen, der in Heinrichs von Veldeke Roman mit großem Gefolge aus dem untergehenden Troja flieht, von den Göttern eigentlich nach Italien ausgesandt, nach einem heftigen Seesturm in Karthago strandet und dort von Königin Dido als Landflüchtiger gastfreundlich aufgenommen wird. Didos Hilfsgebot, das sie an Eneas Boten in Erinnerung ihres eigenen Emigrantenschicksals richtet, wird hier wiedergegeben. Dido thematisiert vorausschauend die Bedingungen einer erfolgreichen Migration im Hinblick auf Maßnahmen der Integration im neuen Lebensraum eben nicht nur aus einheimischer Perspektive, sondern auch aus der einer ebenfalls Vertriebenen:

*ir habet michel arbeit  
irliden nu vil manegen tach,  
des man gelouben wole mach,  
wande ich weiz wol ein teil  
umb ellende und umb unheil  
und umbe solhe schifvart,  
sint daz ich vertriben wart,  
êr danne mich got hie beriet.  
ichn bin hinnen geboren niet:  
[...] Ênêas der hêre,  
dem wil ich gût und êre  
und dienstes tûn alsô vil,  
alser selbe nemen wil.  
ich wil im bieten âne nôt  
daz ich nie manne erbôt*

<sup>89</sup> Zu den Gattungsscharakteristika und zu den Subtypen des mittelalterlichen Antikenromans siehe: Elisabeth Lienert, *Deutsche Antikenromane des Mittelalters*, S. 9-17.

<sup>90</sup> Lienert erfasst die für die mittelalterlichen Antikenromane konstitutiven Mediävalisierungs- bzw. Aktualisierungstendenzen. Vgl. ebd., S. 11f.

<sup>91</sup> Lienert fasst die in den Texten vorfindbaren Muster, mit denen antike Götter vor dem Hintergrund des christlichen Überbietungsgestus gedeutet werden, zusammen. Vgl. ebd., S. 16.



*in der werlde noch nie,  
 und wolder allez wonen hie  
 und lieze sîn umbevaren stân,  
 des her genûch hât getân.  
 nu in got here hât gesant,  
 ich teile im lûte unde lant  
 und allez daz ir hie gesiet.*<sup>92</sup>

Nennenswert ist vor dem Hintergrund des Konnexes mittelalterlicher Antikenrezeption und mittelalterlicher Konzeptualisierungen von Migration ferner, dass nach zeitgenössischer Vorstellung die eigene Dynastie bzw. die eines Volkes oder die einer Stadt von antiken Vorbildern hergeleitet werden. Lienert spricht von „genealogischer Ansippung“. Dabei werden häufig die Trojaner an die Spitze der eigenen Genealogie gestellt. Solche an trojanische Wurzeln geknüpfte, die eigene Herrschaft legitimierenden Abstammungstheorien und Identitätskonstruktionen, die auf der Annahme von Migrationsbewegungen von Ost nach West beruhen, haben häufig auch in literarische Darstellungen im Rahmen von Herkunftsfiktionen Eingang gefunden.<sup>93</sup>

Dem hinsichtlich interreligiöser und interkultureller Thematik ausgiebig erforschten *Herzog-Ernst-Roman* (HE B),<sup>94</sup> aus dem sich vor allem im Hinblick auf Ernsts mehrjährigen Aufenthalt in Arimapsi und die dortigen Integrationsphänomene (wie das Erlernen der einheimischen Sprache oder Ernsts Einbindung in das politische Geschehen) Aussagen zur Inszenierung migrationistischer Vorgänge ableiten ließen, wird ebenfalls kein eigenes Analysekapitel gewidmet. Der Text findet aber in seiner Spezifik mittels parallelisierender und kontrastierender Verweise Eingang in den Interpretationsteil. Hinter dieser Entscheidung liegt die Intention, sich auf ost-westliche Begegnungen zwischen Individuen zu konzentrieren, die in den Texten genuin menschlich gezeichnet sind und nicht primär der literarischen Tradition, Wundervölker und Mirabilia topisch im Orient zu verorten (wie etwa im *deutschen Lucidarius* oder in zahlreichen mittelalterlichen Alexanderdichtungen) zuzuschreiben

<sup>92</sup> Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*, V. 524-547.

<sup>93</sup> Im altfranzösischen *Partonopeu-Roman* z.B. geht die Ahnenreihe der französischen Könige auf trojanische Ursprünge zurück. Konrad von Würzburg verzichtet in seiner deutschen Bearbeitung des Textes auf die ausführliche Genealogie. Dies scheint wohl mit der Anpassung des Textes an einen deutschen Rezeptionskontext in Zusammenhang zu stehen. - Siehe: *Partonopeu de Blois. A French Romance of the Twelfth Century*, V. 143-445. - Lienert gibt mittelalterliche Chroniken an, in denen von genealogischen Anlehnungen an die Antike Gebrauch gemacht wird. Sie weist auch auf trojanische Städtegründungssagen hin (u.a. Padua, Paris, Augsburg, Xanthen, Solothurn). Vgl. Lienert, *Deutsche Antikenromane*, S. 15. - Neben Genealogiemodellen diene das Konzept der *translatio imperii* dazu, über die Anbindung an die vier Weltreiche (babylonisches Reich, Reich der Meder und Perser, griechisches Reich, Imperium Romanum) dynastische Kontinuität zu erzeugen. Siehe dazu auch: ebd., S. 15.

<sup>94</sup> Zu den Schwerpunkten in der *Herzog-Ernst-Forschung* allgemein und zu interkulturellen Zugangsweisen zum Text siehe die Literaturangaben bei: Uta Goerlitz, »...*Ob sye heiden synt ader cristen...*« *Figurationen von Kreuzzug und Heidenkampf in deutschen und lateinischen <Herzog Ernst>- Fassungen des Hoch- und Spätmittelalters* (HE B, C und F), S. 68-70.

sind. Ernsts Kontakte mit den Semi-Hominiden aus dem Fernen Orient werden somit größtenteils ausgeblendet.

### 2.5.3 Beschaffenheit des Analyseteils

Die Dichtungen des Referenzkorpus werden in chronologischer Abfolge nach ihrer mutmaßlichen Entstehungszeit angeordnet, beginnend mit dem *Graf Rudolf* und abschließend mit Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich*. Diese Chronologie wird durch gezielte Querverbindungen innerhalb der einzelnen Analysekapitel und mittels Referenzen auf andere Texte außerhalb der vorgenommenen Auswahl immer wieder aufgebrochen.

Um den nötigen inhaltlich-kontextuellen Hintergrund für das Verständnis der Ausführungen zu den einzelnen Werken zu liefern, wird zu Beginn der einzelnen Kapitel zu jedem Text eine knappe, auf die spezifischen Anforderungen der nachfolgenden Kapitel abgestimmte Kontextualisierung erfolgen. Aus dieser figurenbezogenen Darstellung soll die Charakterisierung der jeweiligen Figur als Migrant hervorgehen. Eine Zusammenschau, bei der die Analyseergebnisse in einem Schnellaufgriff abgerufen werden können und die Gedankenführung zusammen mit den wichtigsten Beobachtungen nachgezeichnet wird, rundet die einzelnen Kapitel ab.

Es wird trotz der relativen inhaltlichen Abgeschlossenheit der einzelnen Kapitel keine Reihenmonografie angestrebt, sondern es wird intendiert, die Werke in einer bisher nicht realisierten Komposition mit Hilfe einer spezifischen Lesart zu beleuchten und durch Heranziehung weiterer thematisch verwandter Werke in einen übergeordneten Zusammenhang zu stellen. In einem weiteren Schritt werden die VertreterInnen der als christlich bzw. islamisch konstruierten literarischen Welt in Bezug auf die Beschaffenheit ihrer kulturellen Identität über die Darstellung in den Einzeldichtungen hinaus miteinander in Beziehung gesetzt, was letztlich zu einer werkübergreifenden Zusammenschau führen wird.

Die Arbeit überschreitet gewissermaßen in ihrer spezifischen Konzeption bisherige ‚Grenzen‘ der Forschung. Dazu tragen die getroffene Werkauswahl bei, der auf die Dichtungen angewandte Deutungshorizont, die vergleichende Betrachtung von mittelhochdeutschem Ausgangstext und altfranzösischer Vorlage im Fall des *Partonopier*-Romans, die Untersuchung der Migrationsthematik innerhalb eines Epen-Zyklus, die Einbindung thematisch verwandter, nicht im Referenzkorpus enthaltener Texte und generell die operationale und methodische Vielfalt.

### 3 Postkoloniale Theoriebildung

#### 3.1 Grundsätzliches

Postkoloniale Ansätze verbindet die kritische Auseinandersetzung mit kolonialen, post- und neokolonialen Strukturen in Vergangenheit und Gegenwart, eine antihegemoniale theoretische Orientierung und die Auseinandersetzung mit Themen wie Sklaverei, Migration, Unterdrückung, Ausbeutung, Widerstand etc., die wichtige Beweggründe für die postkoloniale Kritik seit den 1930er Jahren sind.<sup>95</sup> Die Bedeutungen des Begriffes ‚postkolonial‘ sind dabei vielfältig und variieren je nach Kontext, Forschungsinteresse und Disziplin.

Um sich dem inhomogenen Begriff des Postkolonialismus in seiner „Elastizität“ anzunähern,<sup>96</sup> wird auf die terminologische Perspektivierung von Gabriele Dürbeck und Axel Dunker verwiesen und in Anlehnung darauf betont, dass Postkolonialismus sowohl in seiner prozessualen Dimension als auch in seinem epistemologischen Gehalt verstanden werden kann.<sup>97</sup> Somit bezieht sich der Begriff auf den Zeitraum nach der Unabhängigkeit ehemaliger Kolonien und damit auf die Beschaffenheit der Strukturen in nachkolonialen Systemen.<sup>98</sup> Das bedeutet, dass postkoloniale Studien sich Untersuchungsgegenständen widmen, die dem europäischen Kolonialismus, der zwischen der Entdeckung Amerikas 1492 und den Unabhängigkeitsbewegungen ehemaliger Kolonien in den 1960er Jahren angesiedelt wird, zeitlich nachgängig sind.<sup>99</sup> Zum zweiten bezieht sich der Begriff auf kulturelle Konstellationen, die seit der Kolonisierung bis in die Gegenwart von imperialen Strukturen betroffen sind und legt den Fokus auf die Überzeitlichkeit, auf die Langzeiteffekte des Phänomens.<sup>100</sup> Es geht darum, historisch gewachsene und aktualisierte Formen von Imperialismus und Kolonialismus zu untersuchen.<sup>101</sup> Der Begriff bezieht sich somit in doppelter Weise sowohl auf den Prozess der Kolonisierung als auch den emanzipatorischen Prozess der Entkolonisierung.<sup>102</sup> Kolonialismus gilt folglich nicht als abgeschlossenes, überwundenes Kapitel der Geschichte, was dazu führt, dass in den verschiedensten Beiträgen zu postkolonialer Theorie nicht nur historischen Formen, sondern auch gegenwärtigen Phänomenen kolonisierender

<sup>95</sup> Siehe hierzu die Ausführungen von Ato Quayson, *Postcolonialism and Postmodernism*.

<sup>96</sup> Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, S. 11.

<sup>97</sup> Vgl. Gabriele Dürbeck/Axel Dunker, *Postkoloniale Studien in der Germanistik. Vorwort zur Reihe*. - Dürbeck und Dunker rekurrieren in der Annahme eines chronologischen und epistemologischen Deutungshorizonts auf Stuart Hall, *Wann war der „Postkolonialismus“? Denken an der Grenze*, S. 237f.

<sup>98</sup> Vgl. Dürbeck/Dunker, *Postkoloniale Studien*, S. 8. Die beiden Autoren beziehen sich auf: Erhard Reckwitz, *Postcolonially ever after: Bemerkungen zum Stand der Postkolonialismustheorie*, S. 9.

<sup>99</sup> Vgl. Karen Struve, *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk*, S. 14.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 8.

Dürbeck und Dunker beziehen sich in ihren Ausführungen auf: Bill Ashcroft, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Postcolonial Literature*, S. 2.

<sup>101</sup> Zur Unterscheidung von Imperialismus und Kolonialismus siehe: Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, S. 26-28.

<sup>102</sup> Vgl. Anna Babka/Axel Dunker, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Postkoloniale Lektüren. Perspektivierungen deutschsprachiger Literatur*, S. 7.

und kolonisierter Gemeinschaften und deren Verflechtungen nachgegangen wird. Und drittens wird der Terminus – epistemologisch betrachtet und seines chronologisch-historischen Gehaltes entzogen – als „Set diskursiver Praktiken [verstanden], die sich dem Kolonialismus, kolonialistischen Ideologien und ihrem Fortbestehen bis heute widersetzen“.<sup>103</sup>

Trotz der inhaltlichen Vielfalt und der Schwierigkeit, den Terminus definitorisch abzustecken, lassen sich für die germanistische Literaturwissenschaft, zumindest für die Teilbereiche, die postkoloniale Theorien zur Textinterpretation heranziehen, zwei größere Forschungsbereiche feststellen.<sup>104</sup> Bei dem einen wird auf die Lektüre kolonialer und postkolonialer Texte in engerem Sinne gesetzt, während es bei dem anderen darum geht, mit Hilfe spezifischer Lektürestrategien und Analyseinstrumente, Elemente und Strukturen, die für den postkolonialen Diskurs bestimmend sind, in Texten, die nicht unmittelbar kolonialer bzw. postkolonialer Literatur zugerechnet werden können, sichtbar zu machen.<sup>105</sup> Lützeler sieht in postkolonial geprägten literaturwissenschaftlichen Arbeiten zwei dominante Aspekte vertreten. Er differenziert zwischen der analytischen bzw. deskriptiven Erfassung kolonialer bzw. neokolonialer Strukturen und dem operativen bzw. programmatischen Abbau dieser Dependenz im Sinne der Dekolonisierung.<sup>106</sup>

Die Diskussion über derartige Theorietransfers, also über die Nutzbarmachung postkolonialer Ansätze als Analysemethode für Literatur, die in nicht-kolonialen Kontexten entstanden ist, wird kontrovers geführt.<sup>107</sup> Von Kritikern wird gegenüber solcher methodischer Freizügigkeit im Sinne postkolonial geprägter Lektürestrategien häufig vorgebracht, dass die Texte dadurch aus ihrem Entstehungskontext gerissen, der Blick auf diese verengt würde und sie womöglich gar in ihrem Sinn entleert würden. Die kritischen Einwände scheinen bis zu einem gewissen Maß berechtigt, denn eine vollständige Dekontextualisierung der Texte würde implizieren, dass Theorien um ihrer selbst willen angewandt würden. Das ist in der

---

<sup>103</sup> Dürbeck/Dunker, *Postkoloniale Studien*, S. 8.

<sup>104</sup> Zur zögerlichen und nicht vorurteilsfreien Rezeption postkolonialer Theorien innerhalb der kulturwissenschaftlich ausgerichteten germanistischen Literaturwissenschaft im Vergleich zur Anglistik und Romanistik siehe: Anna Babka/Julia Malle/Matthias Schmidt, *Einleitung*, in: *Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie*, S. 10 und besonders die aufgeführten Forschungsbeiträge unter Anm. 3 und 4. – Arbeiten, die sich für die Analyse von literarischen Texten postkolonialer Ansätze bedienen, diese kritisch rezipieren, weiterentwickeln und deren Tragfähigkeit prüfen, im Hinblick auf die Interpretation von Texten ohne explizit kolonialen Hintergrund siehe (in Auswahl): Babka/Dunker, *Postkoloniale Lektüren*; der oben zitierte Konferenzband *Dritte Räume*; Herbert Uerlings/Julia-Karin Patrut, *Postkolonialismus und Kanon*; Maeda Ryozi, *Transkulturalität – Identitäten in neuem Licht*; Alexander Honold, *Ost-westliche Kulturtransfers. Orient – Amerika*; Anna Babka, <Sich in der Vorläufigkeit einrichten> oder <In-side-out>. *Postkoloniale Theorie und Queertheorie im Theorie- und Deutungskanon der Germanistischen Literaturwissenschaft*; Axel Dunker, *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*.

<sup>105</sup> Vgl. Babka/Dunker, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie*, S. 8f.

<sup>106</sup> Vgl. Paul Michael Lützeler, *Einleitung: Postkolonialer Diskurs und deutsche Literatur*, in: Ders. (Hg.), *Schriftsteller und »Dritte Welt«*. *Studien zum postkolonialen Blick*.

<sup>107</sup> Vgl. Hannes Schweiger, *Produktive Irritationen: Die Vervielfältigung von Identität in Texten* Anna Kims, S. 145; und siehe den Kommentar zu Schweigers Beitrag: Meri Disoski, »Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht...«, in: *Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie*, S. 161.

vorliegenden Arbeit jedoch nicht der Fall. Die Theorie wird genutzt, um die spezifischen Bedingungen mittelalterlicher Literatur zu erforschen, indem die historischen Bedingungen, der Entstehungskontext und das literarische Umfeld der mittelalterlichen Texte eben nicht ausgeblendet werden. Für die Untersuchungen der Relation zwischen Eigenem und Fremdem/Anderem auf der Ebene des Diskurses hat sich der Einbezug postkolonialer Ansätze als gewinnbringend erwiesen (siehe dazu die Zusammenfassung am Ende der Arbeit). Denn postkoloniale Theoriemodelle im Sinne eines nicht-temporalen Verständnisses des Präfixes *post* und deren Anpassung an neue Kontexte können spezifische Gestaltungsweisen, die mit dem Auflösen binärer Schemata und der literarischen Inszenierung komplexer Identitätskonstruktionen einhergehen, sichtbar machen und Antworten auf die Frage geben, welche Möglichkeiten sich literarischen Konstrukten hinsichtlich des Umgangs – oder nennen wir es Spiel – mit kulturellen Differenzen eröffnen.<sup>108</sup>

Im Folgenden werden die Rahmenbedingungen für den theoretischen Zugriff der Arbeit geliefert. An dieser Stelle wird hervorgehoben, dass nicht intendiert wird, sämtliche Ausprägungen postkolonialer Theoriebildung und die kritische Weiterentwicklung und Rezeption dieser Theoreme sowie die Herausbildung neuer theoretischer Substrate in ihrer Gesamtheit darzulegen,<sup>109</sup> sondern den für die Textanalyse relevanten theoretischen Kontext, die postkoloniale Konzeptualisierung Homi Bhabhas, zu erörtern und diese am Ende auf der Grundlage der gewonnenen Analyseergebnisse kritisch zu perspektivieren. Es wird nun im folgenden Teilkapitel darum gehen, Homi Bhabhas Theorieinventar darzulegen. Ehe dies erfolgen kann, drängt sich zunächst eine Beschäftigung mit Edward Saïds postkolonialem Ansatz, auf dem Homi Bhabhas Argumentation in enger Bezugnahme basiert, auf – verbunden mit einer Annäherung an die im Forschungsfeld Interkulturalität verwendeten Begrifflichkeiten des Eigenen und des Fremden bzw. Anderen.<sup>110</sup>

### 3.2 Annäherung an die Konstrukte des Eigenen und des Fremden/Anderen

Edward Saïd legt gewissermaßen den Grundstock für das ‚neue‘ Verständnis der Formierung kultureller Identitäten, und dieses wird in Homi Bhabhas Ausführungen vielfach zitiert, kritisch rezipiert und weiterentwickelt. Die mediävistische Forschung, geprägt von einer kulturwissenschaftlichen Öffnung hin zu Disziplinen wie der Ethnologie, der Soziologie und

<sup>108</sup> Uta Goerlitz und Wolfgang Haubrichs versammeln in ihrem Band Beiträge, die integrative und desintegrative historische und literarische mittelalterliche Praktiken im Umgang mit dem Heidnischen aufzeigen. Siehe Goerlitz/Haubrichs, *Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter*.

<sup>109</sup> Moore-Gilbert liefert einen umfassenden Überblick über postkoloniale Ansätze und deren Rezeption seit deren Aufkommen zu Beginn der 1980er Jahre bis in die Mitte der 1990er Jahre. Siehe Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory*, insbesondere S. 5-33.

<sup>110</sup> Angaben zu wichtigen Lebensdaten Edward Saïds finden sich bei: María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, S. 29f.

der Philosophie, ist davon nicht unberührt geblieben. Die Beschreibung und Wahrnehmung des Fremden bildet seit den 1980er Jahren ein wichtiges und mit lebhaftem Interesse verbundenes Forschungsfeld der historisch und literaturwissenschaftlich ausgerichteten Mediävistik. In den Fokus rücken dabei insbesondere (spätmittelalterliche) Pilger-, Reise- und Gesandtenberichte, an denen mittelalterliche Wahrnehmungs- und Imaginationsmuster bei der Konzeptualisierung der/des Fremden und deren mentalitätsgeschichtliche Ursprünge vornehmlich in den Blick geraten.<sup>111</sup> Bei der Analyse dieser Deutungsmuster hat nicht zuletzt die von Saïd vertretene, im Anschluss näher ausgeführte postkoloniale Sichtweise dazu beigetragen, diese Kategorien im Rahmen jüngerer Forschungsbeiträge weniger als objektive Eigenschaften zu bewerten, sondern sie in ihrer diskursiven Repräsentation als Konstrukte zu sehen, die immer in Beziehung zum eigenen kulturellen Sinnsystem stehen.<sup>112</sup> Dabei werden durch theoretische Anleihen aus der Fremdheitsforschung besonders die Interdependenz zwischen Eigenem und Fremdem und die diskursive Konstruiertheit anderer Kulturen in semiotischen Systemen berücksichtigt.<sup>113</sup> Der Begriff des Fremden bezeichnet dabei einer gängigen Definition nach alles, was sich außerhalb der Eigensphäre befindet und

---

<sup>111</sup> Münkler gibt repräsentative historische und literaturwissenschaftliche Studien an, die sich mit mittelalterlichen Reiseberichten und der Beschreibung fremder Kulturen und Länder beschäftigen. Vgl. Marina Münkler, *Alterität und Interkulturalität*, in: *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, hier besonders S. 323 [Anm. 1]. - Schausten liefert einen Überblick über exemplarische mediävistische Arbeiten, die die Konzeptualisierung des Fremden im Genre des Reise- und Pilgerberichtes thematisieren. Vgl. Monika Schausten, *Suche nach Identität. Das <Eigene> und das <Andere> in Romanen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, S. 16 [Anm. 54]. - Siehe außerdem: Volker Scior, *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*, S. 12 [Anm. 11]; und Anja Becker/Jan Mohr, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, S. 1-58; hier das Teilkapitel *Von der Diskursivierung des Fremden zur ‚Herausforderung durch das Fremde‘*, S. 32-38 und darin besonders S. 32f. [Anm. 172]; und die Literaturangaben aus Mediävistik und Frühneuzeitforschung bei Schröder, *Zwischen Christentum und Islam*, S. 21 [Anm. 47].

<sup>112</sup> Vgl. Becker/Mohr, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, S. 33f. Zum Konstruktcharakter von Fremdheit siehe auch: Scior, *Das Eigene und das Fremde*, S. 18f. Thum postuliert, dass die subjektive Definition des Fremden immer eine subjektive Definition des Eigenen enthalte. Vgl. Bernd Thum, *Frühformen des Umgangs mit <Fremdem> und <Fremden> in der Literatur des Hochmittelalters. Der <Parzival> Wolframs von Eschenbach als Beispiel*, S. 317.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., S. 325. - Neben Ordnungsschemata, die die dynamische Reziprozität des Verhältnisses zwischen Eigenem und Fremdem betonen, unterscheidet Bitterli verschiedene Phasen des Kulturkontaktes und vertritt einen in der Interkulturalitätsforschung viel rezipierten Ansatz. Er leitet aus der Analyse von frühneuzeitlichen Begegnungen zwischen Europäern und VertreterInnen überseeischer Kulturen folgende vier Phasen ab, die er vor allem nach Dauer und Gewalthaftigkeit differenziert: „Kulturberührung“, „Kulturkontakt“, „Kulturzusammenstoß“ und „Akkulturation und Kulturverflechtung“. Dieses Phasenmodell hat er in seiner Studie *Die <Wilden> und die <Zivilisierten>. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, Kap. II, S. 81-179 erstmalig zugrunde gelegt. - Auf die umfangreiche Fremdheitsforschung kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden. Daher wird verwiesen auf die ausführlichen Angaben bei: Scior, *Das Eigene und das Fremde*, S. 10-15 u. S. 17-23; und bei Florian Kragl, *Die Weisheit des Fremden. Studien zur mittelalterlichen Alexandertradition*, S. 46-92.

sich durch Nicht-Zugehörigkeit auszeichnet,<sup>114</sup> ausgehend von einer möglichen Kategorisierung nach religiösen, kulturellen, rechtlichen etc. Aspekten. Die Abgrenzung des Fremden nach außen ist zudem mit einer Festigung der eigenen Identität im Inneren verbunden:

„<Das Fremde> ist kein theoretisch signifikanter Begriff, nicht weil es zuwenig, sondern weil es zuviel bezeichnet. [...] <Fremd> kann zum einen heißen, was als Nicht-Zugehöriges exkludiert ist, zum anderen, was unvertraut oder kaum bekannt ist.“<sup>115</sup>

Münkler und Ladwig verleihen dem Fremdeheitsbegriff semantischen Doppelcharakter, indem sie den Aspekt des Ausgeschlossenenseins, den der räumlichen Distanz des Fremden um das Kriterium der Unvertrautheit ergänzen beide Phänomene sind dieser Ansicht zufolge in einen Prozess der Differenzierung, bei dem Fremdheit markiert und gedeutet wird, eingebettet.<sup>116</sup> Bei dieser Charakterisierung des Fremden wird die Relation der beiden Parameter zum Eigenen in verschiedenen Stufenmodellen beschrieben auf der Basis der Annahme, dass das Fremde nicht in gleichem Maße fremd ist, und dieser Befund mittels einer Einteilung in unterschiedliche Grade abgebildet werden kann. Daneben existieren zahlreiche Typologien und Heuristiken, die in phänomenologischer Perspektive Prozesse des Fremdwerdens bzw. der Ver- und Entfremdung systematisieren.<sup>117</sup> Der Nachbarbegriff der Andersheit und dessen Verhältnis zum Eigenen werden im Gegensatz zur gerade ausgeführten Konzeptualisierung des Fremden nicht als relational, sondern als systematisch sowie kategorisch unverfügbar aufgefasst.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Dieses begriffliche Verständnis von Fremdheit liegt folgenden jüngeren mediävistischen Beiträgen zugrunde: Scior, *Das Eigene und das Fremde*; Ines Hensler, *Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der <Chansons de geste>*, Schröder, *Zwischen Christentum und Islam*; und Becker/Mohr, *Alterität als Leitkonzept*. - Waldenfels attribuiert dem Fremdeheitsbegriff einen komplexen Bedeutungsgehalt. Er unterscheidet das außerhalb des eigenen Bereiches Gelegene (*externum*), das, was einem Anderen gehört (*alienum*), und das Fremdartige (*insolitum*). Er betont dabei in der Auseinandersetzung mit Husserls Theoriebildung zur Fremderfahrung, dass der Ortsaspekt bei der Beschreibung von Fremdheit dominiere. Vgl. Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S. 111f. und Ders., *Das Eigene und das Fremde*, S. 612. Vgl. auch Edmund Husserl, *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*.

<sup>115</sup> Herfried Münkler/Bernd Ladwig, *Einleitung. Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit*, S. 11f. - Zu den Dimensionen der Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit siehe auch: Herfried Münkler/Bernd Ladwig, *Dimensionen der Fremdheit*, S. 14f.

<sup>116</sup> Die Auffassung, dass die Theorie des Fremden eine Differenztheorie sei, wird auch vertreten in: Dürbeck, *Stereotype Paradiese*. Dürbeck macht ferner auf weitere Begriffsbestimmungen aufmerksam, die über das in der Xenologie vorherrschende Interesse an kultureller Fremdheit hinausgehen wie z.B. Geschlechterfragen oder innerpsychische Erfahrungen. Vgl. ebd., S. 16. - Kragl betont, dass die Markierung von Fremdheit und deren Interpretation zwei ineinandergreifende, sich einer chronologischen Abfolge entziehende Prozesse seien. Vgl. Kragl, *Die Weisheit des Fremden*, S. 89f. Zur Kritik an Münklers und Ladwigs Fremdeheitsdefinition im Hinblick auf die Ausklammerung des Fremdheitsempfindens einzelner Individuen gegenüber einzelnen Individuen oder Objekten siehe: ebd., S. 57f.

<sup>117</sup> Eine repräsentative Auswahl solcher Ansätze findet sich ebd., S. 45-89.

<sup>118</sup> Andersheit und Fremdheit werden andernorts synonym verwendet. So zum Beispiel bei Schausten, *Suche nach Identität*, S. 1-8.

Polaschegg, die sich von dem oben vertretenen Begriffsverständnis distanziert, postuliert, dass in dem Oppositionspaar ‚eigen – fremd‘, zwei verschiedene Dichotomien – nämlich die des Eigenen und Nicht-Zugehörigen und die des Eigenen und Unvertrauten – überlagert seien, die wiederum unterschiedliche Operationen beschrieben.<sup>119</sup> Sie wirft den VertreterInnen des von ihr kritisierten Ansatzes einen „fremdheitstheoretischen Kurzschluss“ vor.<sup>120</sup> Sie spricht sich dafür aus, das Andere als Resultat einer Grenzziehung im Rahmen einer auf Differenzsetzung beruhenden Dichotomie zu betrachten, wohingegen sie das Fremde als epistemologische Kategorie im Rekurs auf Schleiermachers Definition, dass hermeneutische Auslegung „Verstehen fremder Rede“ sei, folgendermaßen verstanden wissen möchte:

„<Fremd> ist oder wird, was nicht (mehr) <vertraut> ist, während das Fremde seine Fremdheit verliert, sobald wir uns damit verstehend <vertraut> machen.“<sup>121</sup>

Unabhängig davon, wo man nun die Trennlinie zwischen den beiden Begriffen des Fremden und des Anderen ansetzt bzw. ob man überhaupt eine begriffliche Unterscheidung vornimmt, herrscht Konsens darüber, dass die Positionierung zum Fremden/Anderen zeitgleich einer rekursiven Selbstvergewisserung dient. Folglich kann weder das Eigene ohne das Fremde/Andere, noch kann das Fremde/Andere ohne das Eigene existieren.<sup>122</sup> Daraus ergibt sich, dass der Beobachter selbst kein unbeteiligter Dritter ist, sondern von seiner Wahrnehmung beeinflusst wird, ebenso wie die von ihm beobachteten Objekte, die soziologische Ansätze zum Fremdverstehen unter dem Begriff der Alterität fassen.<sup>123</sup>

Vor dem Hintergrund, dass in der postkolonialen Forschung der Begriff des Anderen vorherrscht – wohlweislich der terminologischen Uneinigkeit in der Fachdebatte und eben nicht zuletzt aufgrund mangelnder begrifflicher Trennschärfe – wird der Begriff des Anderen für den Metadiskurs präferiert. Eine gezielte und nuancierte Anwendung der Begriffe des Fremden, des Unbekannten, Nicht-Vertrauten, Sonderartigen, des Nicht-Zuhause-Seienden wird aber nicht ausgeschlossen. Insbesondere dann, wenn in den Texten von Termini

<sup>119</sup> Vgl. Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, siehe das Kapitel *Differenz und Distanz*, S. 41-48; hier S. 42.

<sup>120</sup> Ebd., S. 46.

<sup>121</sup> Ebd., S. 42. - Polaschegg bezieht sich auf: Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 309.

<sup>122</sup> Siehe dazu die Literaturangaben bei Kragl, *Die Weisheit des Fremden*, S. 47 [Anm. 107].

<sup>123</sup> Siehe dazu auch Alois Hahn, *Die soziale Konstruktion des Fremden*, S. 142. Zu den Ursprüngen der Alteritätsdebatte in der Mediävistik und der Rezeption des von Jauß geprägten und von Zumthor maßgeblich weitergeprägten, um den Aspekt der Methodologie ergänzten Verständnisses von historischer Alterität, dessen kultureller Dimensionierung im Rahmen der interkulturellen Literaturforschung und zu den Anregungen aus der Ethnologie siehe den ausführlichen Forschungsbericht von Becker/Mohr, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, S. 11-33. - Schaustens kritischer Beobachtung, dass Untersuchungen zu Darstellungsmodi des Fremden die identitätsstiftende Funktion dieser Konstrukte mit Blick auf das kulturell Eigene vernachlässigten, wird in der vorliegenden Arbeit Rechnung getragen. Mit Hilfe der Anwendung von Bhabhas Hybriditätskonzept und dessen reziproker Anlage soll der einseitige Blick auf das Konstrukt des Fremden/Anderen vermieden werden. Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, S. 33.



wie dem *vremeden* oder *ellenden* die Rede ist, wird versucht, auf der Grundlage der textlichen Bedingungen das treffendste Äquivalent im Neuhochdeutschen zu eruieren.

Dem postkolonialen Theoriediskurs Edward Saïds und Homi Bhabhas zufolge ist das Verhältnis zwischen Eigenem und Anderem – hier verknüpft wiedergegeben – reziprok beschaffen, durch Überlagerungen von Identität und Differenz geprägt, auf diskursiver Ebene generiert und nach westlichen Vorstellungen konstruiert und diese bestätigend. Eine Vorwegnahme erst zu erarbeitender Analyseergebnisse bzw. eine Hypostasierung der genannten, definitorischen Leitprinzipien wird dadurch ausgeschlossen, indem die zu berücksichtigenden Parameter nicht vorausgesetzt, sondern am Textmaterial entwickelt werden. Die in den Texten verwirklichten Konstellationen bzw. Imaginationen des Eigenen und des Anderen werden genau beleuchtet und die Generierung dieser Konstrukte durch die jeweiligen narrativen Mechanismen ebenfalls. Ein Rückgriff auf die durch den kontrovers geführten Fachdiskurs stark vorgeprägte Unterscheidung zwischen Fremdem und Anderem scheint daher weniger geeignet, da diese Grundannahmen voraussetzt, die eigentlich erst eine Interpretation der Texte hervorzubringen vermag.

### 3.3 Edward Saïds Orientalismus-Konzept

In dem bereits angesprochenen diskurskritischen Bezugsrahmen schafft Edward Saïd eines der Schlüsselwerke – wenn nicht das Schlüsselwerk postkolonial geprägter Studien – mit seiner 1978 erschienenen Schrift *Orientalism*.<sup>124</sup> Diese Studie bildet den zentralen Bezugspunkt für die Darstellung des Saïd'schen Orientalismus-Konzeptes. In dem ersten und zugleich gewichtigsten Band seiner Trilogie entwirft Saïd eine neue Perspektive auf die europäische Auseinandersetzung mit dem Orient,<sup>125</sup> – diese subsumiert er unter dem Begriff Orientalismus – deren Geburtsstunde er im 18. Jahrhundert angesichts der Etablierung einer orientalistischen akademischen Disziplin und aufgrund der Napoleonischen Imperialismus-

---

<sup>124</sup> Edward W. Saïd, *Orientalism*. - In dieser Arbeit wird die dritte Auflage des Werkes aus dem Jahr 2003 verwendet. - Do Mar Castro und Dhawan sprechen in diesem Kontext vom „Gründungsdokument postkolonialer Theorie“. Do Mar Castro/Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S. 31. Leela Gandhi betrachtet *Orientalism* als kanonisierten Klassiker postkolonialer Studien. Vgl. Leela Gandhi, *Postcolonial Theory. A critical introduction*, S. 64. Fritsche spricht von der „Initialzündung“ für das *postcolonial movement*: Michael Fritsche, *Imagologie und kulturelles Gedächtnis in Bildern vom Orient*, in: <Sesam öffne dich>: *Bilder vom Orient in der Kinder- und Jugendbuchliteratur*, S. 13.

<sup>125</sup> Die Angaben beziehen sich jeweils auf das Erscheinungsjahr der ersten Auflage. Edward Saïd, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. - Saïd leistet mit seinen Überlegungen, die sich primär auf den britischen und französischen Imperialismus des 19. Jahrhunderts beziehen, auch den entscheidenden Beitrag für die Etablierung einer eigenen postkolonial geprägten akademischen Richtung innerhalb von Literatur- und Kulturtheorie. - Während Saïd sich auf die westliche Repräsentation des Orients konzentriert, beschäftigt sich Todorov einige Jahre später mit der westlichen Repräsentation der Entdeckung der neuen Welt. Vgl. Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question des autres*.

und Expansionspolitik, die von der zunehmenden Schwäche des Osmanischen Reiches profitiert, verortet.<sup>126</sup>

Grundsätzlich sichtet er drei Erscheinungsformen von Orientalismus:<sup>127</sup> Erstens die bereits angesprochene am Ende des 18. Jahrhunderts aufkommende akademische Beschäftigung mit dem Orient vor allem in den Bereichen der Anthropologie, Soziologie, Geschichte und Philologie. Interessensschwerpunkte dieser zunehmend institutionalisierter werdenden Auseinandersetzung sind dabei im Wesentlichen die Geschichte, die verschiedenen Ethnien, Sprachen und Religionen des Orients. Die ‚Orient-Faszination‘ intellektueller Kreise ist großteils an die Auswirkungen der politischen, wirtschaftlichen und sozio-kulturellen Entwicklungen der das 18. Jahrhundert prägenden Industriellen Revolution, an die Erscheinungen der Moderne bis ins 20. Jahrhundert nachhaltig gebunden.<sup>128</sup> Neoromantische Tendenzen, verbunden mit dem Wunsch, sich Zugang zur sogenannten Wiege der Zivilisation zu verschaffen, und die mit Wunschfantasien und Idealisierung verbundene Suche nach östlichen Sinn- und Glaubensangeboten und der Wunsch nach der Bewahrung der im Orient lokalisierten ‚Schätze‘, führen neben einem deutlich rationaleren und am Geist der Aufklärung orientierten Interesse am Orient verstärkt zu Übersetzungen (alt-)orientalischer Schriften, zu einer regen Reisetätigkeit und Reiseberichterstattung, zur Entdeckung und Erforschung östlicher Altertümer sowie zu einer westlich dominierten Geschichtsschreibung mit besonderem Interesse für die Geschichte des im Verfall befindlichen Osmanischen Reiches. Goethes *West-östlicher Divan* (1819), Mozarts *Entführung aus dem Serail* (1782), die philologischen Arbeiten aus der sich als eigene Disziplin etablierenden Orientalistik beispielsweise von Friedrich Rückert oder Franz Bopp, die Ausgrabungen in Nordafrika durch den Archäologen Heinrich Schliemann oder andere, europäisch angelegte (Groß-)Projekte, darunter zum Beispiel die Entzifferung der Hieroglyphen durch den Franzosen Jean-François Champollion (1822) oder die Forschungen zur persischen Geschichte und Literatur von englischen Gelehrten der *British East India Company*, spiegeln die gesamteuropäische Faszination an orientalischen Sprachen und Kulturen wider und die häufig mit ihnen verbundene Ursprünglichkeit und Einfachheit vor dem Hintergrund der eigenen, durch Krieg, Revolution und Industrialisierung beherrschten und oftmals als defizitär empfundenen Welt.<sup>129</sup>

Zweitens führt Saïd, verwandt mit der ersten Erscheinung, eine Denkweise an, bei der auf der Grundlage ontologischer und epistemologischer Grenzziehung Orient und Okzident

<sup>126</sup> Vgl. Saïd, *Orientalism*, S. 2f., S. 80 u. S. 88.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., S. 2f. Diese drei Orientalismus-Typen deckt Saïd in Texten verschiedener Gattungen, die von unterschiedlichen, teils unmittelbar in das koloniale System involvierten Intellektuellen verfasst wurden und vom 18. Jahrhundert bis in die zeitgenössische Gegenwart Saïds reichen, auf.

<sup>128</sup> Die Ausführungen zur akademisch-intellektuellen Beschäftigung mit dem Orient orientieren sich an: Behrang Samsami, <Die Entzauberung des Ostens>. *Zur Wahrnehmung und Darstellung des Orients bei Hermann Hesse, Armin T. Wegner und Annemarie Schwarzenbach*.

<sup>129</sup> Bei Berman finden sich weitere Beispiele „intellektueller Autorität“ über den Orient: Nina Berman, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutsch-sprachigen Kultur um 1900*, besonders S. 100f.

als zwei differente Kategorien angesehen werden. Saïd bewertet die Grenzen zwischen akademischer Auseinandersetzung mit dem Osten und der in populären Kreisen vorherrschenden Vorliebe für orientalische Kulturen als fließend, wertet letztere aber als imaginativer.<sup>130</sup> Als repräsentatives Beispiel soll Karl Mays sechsbändiger *Orientzyklus* (1881-1888) fungieren, die bei weiten Teilen der zeitgenössischen Leserschaft populäre Sammlung von Reiseerzählungen des Protagonisten und Abenteurers Kara Ben Nemsî Effendi in den Nahen und Fernen Osten.<sup>131</sup> Mays Erzählungen zeugen von dem Bedürfnis und der Sehnsucht nach einer geordneten, einfachen, auf der Grundlage des defizitären Eigenen konstruierten (Alternativ-)Welt, in der Raum ist für individuelle Entfaltung oftmals in Form von exotischen Abenteuern, die zweifelsohne auch den Unterhaltungsdurst des zeitgenössischen Publikums stillen sollten.<sup>132</sup> Der Orient als Projektionsraum für westliche Wunschfantasien und die damit verbundene spezifische exotische Ästhetik stellen einen beliebten zeitgenössischen Zugriffsmodus auf die Begegnung mit dem Orient dar. In Mays Romanen kommt es zu einer Arabisierung des Protagonisten, der dargestellt wird als arabisch sprechend, einen arabischen Namen tragend, mit den vor Ort herrschenden Sitten bestens vertraut (Kara Ben Nemsî kann beispielsweise Koranpassagen in der Mundart eines arabischen Stammes rezitieren) und der von der lokalen Bevölkerung aufgrund seiner ausgeprägten ‚fremdkulturellen‘ Kompetenzen als Einheimischer eingestuft wird. Die knapp konturierte interkulturelle Offenheit des Protagonisten, der dem orientbegeisterten Autor Gelegenheit zur Selbststilisierung gibt, manifestiert einen spezifischen Modus der Aneignung des Anderen: aus strategischer Assimilation und Annäherung resultiert eine Überlegenheit, die – weitergedacht – nicht nur der Suche nach Einfachheit und Natürlichkeit entspringt, sondern der Legitimation und Verbreitung der zeitgenössischen imperialen Ideologie dient.

Als weitaus institutionalisierter und historisch präziser fixierbar als die beiden genannten Orientalismus-Typen wertet Saïd das sich am Ende des 18. Jahrhunderts im Rahmen des westlichen Kolonialstrebens herausbildende Aussagensystem über den Osten, den westlichen oder auch kolonialen Diskurs.<sup>133</sup> In diesem Zusammenhang, der im Zentrum seiner Orientalismus-Kritik steht, deckt Saïd die Verbindung von Wissen und Macht auf und bezieht sich dabei auf die Überlegungen Michel Foucaults, speziell auf dessen Diskurs- und Machttheorie. Oliver Lubrich konstatiert, dass es mit Foucault möglich geworden sei,

<sup>130</sup> Vgl. Saïd, *Orientalism*, S. 1f., S. 3 u. S. 21f.

<sup>131</sup> Der *Orientzyklus* wird laut Sudhoff und Vollmer in seiner Beliebtheit nur von der *Winnetou*-Trilogie übertroffen. Vgl. Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Karl Mays Orientzyklus*, S. 17.

<sup>132</sup> Siehe dazu auch: Samsami, <Die Entzauberung des Ostens>, S. 33-38.

<sup>133</sup> Saïd betrachtet in diesem Kontext Napoleons Ägyptenfeldzug, der im Jahr 1798 aufgenommen wird, als wichtigen historischen Bezugspunkt. Vgl. ebd., S. 80. Saïd räumt die Existenz orientalistischer Ansätze vor dem Aufkommen des modernen Orientalismus-Diskurses ein. Vgl. ebd., S. 79 u. S. 87. - Saïd differenziert zwischen deutschsprachiger und britischer/französischer Orientalistik, sieht aber in der Beziehung Deutschlands zum Osmanischen Reich ebenfalls deutliche Züge imperialer Bemächtigung und Domination des Anderen, die er mit den Interaktionen zwischen den anderen europäischen Kolonialländern und den Kolonien im Orient in Korrelation bringt. Vgl. ebd., S. 19.

„<Identitäten> und <Alteritäten> als diskursive und insofern machtstrukturierte Konstruktionen“ zu betrachten.<sup>134</sup> Saïd entlarvt in Anlehnung an die Methodik Foucaults den kolonialen Diskurs über den Orient als Mittel ideologischer Konstruktion von Andersheit mit dem Ziel, Hierarchien und ein hegemoniales Gefüge zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten zu produzieren. Laut Saïd mündet das westliche Aussagensystem über den Orient in dessen diskursive Bemächtigung, die wiederum der Rechtfertigung und Stabilisierung der kolonialen Machtstrukturen diene.<sup>135</sup> Anders als Foucault bewertet er aber die Repräsentation des Orients im kolonialen Diskurs als ein erst in der westlichen Imagination entstandenes, von ihr produziertes und von der Praxis getrenntes Konstrukt, das die soziale Realität, den realen Orient nicht projiziere. Für Saïd stellen Kultur und kulturelle Identität die Ergebnisse von Herrschaftsmechanismen dar, die innerhalb kultureller Beziehungen produktiv werden können. Aus der Vorstellung heraus, dass Kulturen und die Identität ihrer VertreterInnen in essentialisierter und homogenisierter Form im westlichen Dominanzdiskurs geschaffen werden, ergibt sich die Schlussfolgerung, dass die imperialen Machthaber ebenfalls über die Repräsentation und Inferiorisierung der Anderen ihre Legitimation erfahren.<sup>136</sup> Dabei führt er zwei Formen orientalistischer Kategorisierung und Stereotypisierung ins Feld: Er unterscheidet zwischen der politisch-institutionalisierten, überzeitlichen Wissensgenerierung über den Orient (*latenter Orientalismus*) und der situativen, potentiellen Transformationen unterliegenden Aktivierung von Wahrnehmungsmustern über den Anderen (*manifesten Orientalismus*).<sup>137</sup> Letztere erfolge im Rückgriff auf das herrschende, in erster Linie von VertreterInnen des Wissenschaftsapparats beeinflusste Orient-Bild.

Ferner wird Saïds theoretisches Verständnis von der Grundannahme geprägt, dass Kulturen keine einheitlichen, statischen Einheiten darstellen, sondern dass diese Ergebnisse von Machtbestrebungen und Willensanstrengungen sind und Prozesscharakter haben. Er wendet sich nachdrücklich gegen die Vorstellung geschlossener, unveränderbarer Kulturen:

„the term Orient nor the concept of the West has any ontological stability; each is made up of human effort, partly affirmation, partly identification of the Other.“<sup>138</sup>

Und an anderer Stelle: „‚Orient‘ and ‚Occident‘ are man-made.“<sup>139</sup> Was wird nun aus den skizzierten Grundannahmen Saïds für die vorliegende Studie nutzbar gemacht? Wie wird der nicht nur vieldiskutierten, sondern auch kritisch rezipierten Orientalismus-Studie Saïds Rechnung getragen?

---

<sup>134</sup> Oliver Lubrich, *Das Schwinden der Differenz. Postkoloniale Poetiken. Alexander von Humboldt – Bram Stoker – Ernst Jünger – Jean Genet*, S. 11.

<sup>135</sup> Vgl. Saïd, *Orientalism*, insbesondere: S. 3, S. 6f u. S. 39f.

<sup>136</sup> Ebd., S. XII.

<sup>137</sup> Vgl. ebd., S. 206 u. S. 221f.

<sup>138</sup> Ebd., S. 39f.

<sup>139</sup> Ebd., S. 5.

Zunächst verhelfen Saïds Überlegungen zu der grundlegenden Einsicht, dass auf diskursiver Ebene literarisch vermittelte Relationierungen zwischen Eigenem und Anderem häufig zu einer Dichotomisierung führen. Differenzziehungen, Ausgrenzungen, asymmetrisch-strukturierte intersubjektive Begegnungen sind Beispiele solcher (inter)kultureller Begegnungsmechanismen und eben auch gängige, aber nicht ausschließliche vorfindbare Diskursmuster, die zeigen, dass sich auch für mittelalterliche Literatur ein Aussagensystem über VertreterInnen des Orients rekonstruieren lässt. Die Repräsentation des Anderen ist durch kulturelle Wahrnehmungsmuster vorgeprägt, die häufig als Stereotype über lange Zeiträume hinweg trotz gegenläufiger Wissens- und Erfahrungsstrukturen reproduziert, reorganisiert und rearrangiert werden. Saïds Auffassung, dass diese diskursiven Darstellungen ausschließlich Projektionen und Stereotype darstellen und den Orient in keinsten Weise in seiner ‚Authentizität‘ jenseits von eigenen kulturellen Machtinteressen repräsentieren könnten, wird in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht vertreten. Generell ist Saïds nicht nur hier zu Tage tretende Tendenz zu Übergeneralisierung und erhöhter Restriktion problematisch und seine Idee eines tatsächlichen und eines durch Missrepräsentationen konstruierten Orients ist vehement kritisiert worden. Darüber hinaus nimmt die vorliegende Arbeit einen weiteren, häufig vorgebrachten Kritikpunkt an Saïds Orientalismus-These und ihren totalisierenden Zügen auf, den auch Homi Bhabha aufgreift, nämlich die Frage nach alternativen Darstellungsformen jenseits der Annahme überzeitlicher, sich ständig wiederholender, aus der Perspektive des Überlegenen geschaffener, einheitlicher westlicher Denkmuster.<sup>140</sup>

Die Texte des Referenzkorpus bieten in besonderem Maße Raum für literarische Aushandlungsprozesse und entfalten – auf der Basis von Migrationsprozessen einzelner Figuren nach Ost und West – unterschiedliche, häufig auch in sich ambivalente Strategien bei der Darstellung von Selbstbildern und bei der Beschreibung der Anderen. Über den Standpunkt des westlichen Selbst und der Bildung hierarchisierender Oppositionen hinaus sind Öffnungen zum Anderen hin und Überlagerungen mit diesem möglich. Es ist folglich nicht förderlich, trotz der westlich geprägten Sichtweise, die den Texten zugrundeliegt, mit einem Ideologie-Verdacht an die Texte heranzugehen.

Im Folgenden werden nun Homi Bhabhas Theoreme, die maßgeblich durch das Konzept der Hybridität geprägt sind, behandelt.<sup>141</sup> Bhabhas Hybriditätsvorstellung wird den theoretischen Kern des Analyseteils dieser Arbeit bilden.

---

<sup>140</sup> Ein detaillierter und gut strukturierter Überblick über die heterogene und sehr redundante Kritik an *Orientalism* findet sich bei: Do Mar Castro/Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S. 37-36; siehe auch die ausführliche Zusammenstellung wesentlicher Kritikpunkte bei: Jürgen Lütt/Nicole Brechmann/Catherina Hinz/Isolde Kurz, *Die Orientalismus-Debatte im Vergleich*. - Die AutorInnen resümieren die Rezeption von Saïds Orientalismus-Konzept nicht nur im europäischen, sondern auch im indischen und arabisch-islamischen Kontext.

<sup>141</sup> Einen Überblick über wichtige biographische Eckdaten Homi Bhabhas liefern Karen Struve, *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha*, S. 10-12; und Cornelia Sieber, *Der <dritte Raum des Aussprechens> - Hybri-*

### 3.4 Homi Bhabhas Theoriekomplex

#### 3.4.1 Einführung in Bhabhas theoretisches Verständnis: über Stereotype, Ambivalenz und Mimikry

Obwohl Bhabhas Schreibweise einem Leser/einer Leserin, der/die nach Lesbarkeit, Kohärenz, eindeutigen Strukturen, kausaler Logik und Transparenz sucht, Einiges an gedanklicher Biegsamkeit abverlangt und gewissermaßen einen Dialog mit dem Rezipienten eröffnet, werden im Folgenden die maßgebenden Konzepte Bhabhas systematisch im Sinne einer heuristischen Annäherung erläutert, auch wenn dieses Herauspräpieren von ineinander verschränkten Konzepten – das Charakteristikum des Bhabha'schen Schreibens, das von der poststrukturalistischen Dekonstruktion ‚herkömmlicher‘ Identitätskonzepte geprägt ist – entgegenläuft. Somit ist, wie Werner Müller-Funk sich zur Methode Homi Bhabhas äußert, die Theorie „Mimesis ihres Themas“.<sup>142</sup> Bhabha führt methodisch vor, was er auf der semantischen Ebene behandelt. Typisch für Bhabha ist das dekontextualisierende Ineinandersetzen unterschiedlicher theoretischer Referenzen, so dass daraus eine an den „Wissensdiskursen der westlichen (Post-)Moderne, wie der Psychoanalyse und dem Poststrukturalismus orientierte Theoriebildung“ resultiert.<sup>143</sup> Bhabha erweitert postkoloniale Ansätze um poststrukturalistisches Gedankengut, um jene Zwischenraum-Phänomene jenseits fester Sinnzuweisungen in den Blick zu nehmen.<sup>144</sup>

Anders als Saïd sieht Bhabha die auf diskursiver Ebene dargestellten kulturellen Beziehungen zwischen Kolonisator und kolonisiertem Subjekt weder durch asymmetrische und einseitige Machtstrukturen noch durch ein festes relationales Gefüge determiniert.<sup>145</sup> Er spricht sich stärker für die Dynamik, Unbeständigkeit und die fehlende Eindeutigkeit des komplexen Beziehungsgeflechtes aus.<sup>146</sup> Während sich Saïd primär mit den Kolonisatoren und ihren Macht-Diskursen beschäftigt, distanziert sich Bhabha von der Annahme dichoto-

---

dität – Minderheitendifferenz. Homi K. Bhabha: <The Location of Culture>, S. 97f. - Bhabha weist seinem eigenen biographischen Hintergrund, vor allem seiner Zugehörigkeit zu der parsischen Minderheit Indiens eine große Relevanz für sein Denken, Schreiben und sein Interesse an Zwischenraum-Phänomenen zu. Siehe Homi K. Bhabha, *The Postcolonial Critic: Homi K. Bhabha. Interview mit David Bennet und Terry Collits* und siehe Homi K. Bhabha, *Globalisierung und Ambivalenz*.

<sup>142</sup> Werner Müller-Funk, *Alterität und Hybridität*, S. 128.

<sup>143</sup> Alexandra Strohmayer, *Zu Homi K. Bhabhas Konzept der kolonialen <mimikry>*, S. 83.

<sup>144</sup> Vgl. Struve, *Zur Aktualität Homi K. Bhabhas*, S. 18.

<sup>145</sup> Die folgenden Ausführungen beziehen sich mehrheitlich auf Homi Bhabhas Essaysammlung *The Location of Culture* in ihrer deutschen Übersetzung *Die Verortung der Kultur*. Einschlägige Konzepte, die sich im Fachdiskurs etabliert haben, werden in ihrer englischen Originalbezeichnung angegeben. In Bhabhas zentraler Schrift sind auch die zu einem früheren Zeitpunkt entstandenen Aufsätze enthalten. Spätere Arbeiten werden ebenfalls in die Betrachtung miteinfließen. Bhabha rezipiert in seinen Beiträgen u.a. literaturwissenschaftliche, sprachreflexive, soziologische und psychoanalytische Theorien. Vgl. William J. T. Mitchell, *Translator translated (Interview with cultural theorist Homi Bhabha)*. Einen umfassenden Überblick über die Theoriekomplexe, die von Saïd und Bhabha rezipiert werden, liefern Robert J. C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West* und Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory*.

<sup>146</sup> Vgl. Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, S. 54.

mischer Grenzziehungen zwischen dominanten Kolonisatoren und unterlegenen Kolonisierten und fokussiert die Überschreitung kolonialer Grenzen sowie die Voraussetzung dafür, und zwar kulturelle Verhandlungsprozesse, die er aus der Perspektive des Literaturwissenschaftlers auf der Sprach- und Zeichenebene lokalisiert. Kurzum, er hegt ein spezifisches Interesse für die „Textualität kolonialer Machtverhältnisse“. <sup>147</sup> Historisches Referenzsystem ist für ihn das unter britischer Kolonialherrschaft stehende Indien des 19. Jahrhunderts. Die im Zeichen von Kolonialismus und Dekolonisierung entstandenen kulturellen Artefakte bilden für ihn das entsprechende Belegmaterial.

Dennoch und das verbindet Bhabhas Arbeiten sehr mit den Schriften Saïds geht es ihm ebenfalls um das Spannungsfeld von Macht und Autorität und dessen Auswirkungen auf die Konstitution von Identität. Um Bhabhas Denken an der Grenze bzw. sein Denken über die Grenze hinaus in seiner Entstehung nachvollziehbar werden zu lassen, ist eine Annäherung an sein Konzept der Ambivalenz erforderlich. Dieses ist eng verwoben mit dem zentralen kulturtheoretischen Schlüsselbegriff Homi Bhabhas, nämlich dem der Hybridität, auf den weiter unten eingegangen wird. Davor wird der bereits vielfach gefallene Begriff der Kultur im Bhabha'schen Theorieverständnis verortet. Bhabhas Konzeptualisierung von Kultur ist stark von der Vorstellung geprägt, dass Kulturen keine in sich stabilen, überzeitlich gültigen Entitäten darstellen, sondern einer gewissen Dynamik und historischen Varianz unterliegen:

„Kulturen sind niemals in sich einheitlich, und sie sind auch nie einfach dualistisch in ihrer Beziehung des Selbst zum Anderen“. <sup>148</sup>

Für Bhabha machen weniger die für eine anthropologisch geprägte Herangehensweise zentralen Elemente, die Inhalte einer Kultur, ihre Gebräuche, Praktiken, Werte etc. Kulturen aus. <sup>149</sup> Er sieht Kultur vielmehr im Sinne von Clifford Geertz als ein bedeutungsgenerierendes System, das auf der Ebene der Sprache, der Äußerung funktioniert, <sup>150</sup> und Bedeutungen diskursiv immer wieder neu hervorbringt. Kulturen als semiotische Systeme – auf der Basis von Artikulationen – werden als prozessual, inhomogen, in sich widersprüchlich und als diskursiv konstruiert aufgefasst. <sup>151</sup> Bhabha richtet sich dabei gegen eine differenztheoretische Engführung des Kulturbegriffes, eine abgrenzende Beschreibung von Kulturen, wie wir

<sup>147</sup> Struve, *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha*, S. 13.

<sup>148</sup> Bhabha, *Die Verortung*, S. 54.

<sup>149</sup> Hepp et al. definieren Kultur im anthropologischen Sinne als Gesamtheit aller Lebensweisen. Andreas Hepp/Friedrich Krotz/Tanja Thomas, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Schlüsselwerke der Cultural Studies*, S. 11.

<sup>150</sup> Bhabha knüpft in seiner Konzeptionalisierung von Kultur an die Sprachtheorie Bachtins an. Laut Bachtin entstehe Bedeutung erst in Sprechakten und ihrem spezifischen situativen Kontext. Siehe Michail M. Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*, S. 172f.

<sup>151</sup> Homi K. Bhabha, *Postcolonial Criticism*, in: *Redrawing the Boundaries. The transformation of English and American Literary Studies*, S. 443f.

sie etwa bei Edward Saïd und in Teilen der Kulturwissenschaften, insbesondere bei Verfechtern des Multikulturalismus-Begriffes vorfinden.<sup>152</sup> In seinem Verständnis werden Unterschiede zwischen Kulturen und ihren Subjekten dekonstruiert und in ihrer Produziertheit entlarvt.<sup>153</sup> Er spricht sich für eine Dynamisierung und Semiotisierung des Kulturbegriffes aus.<sup>154</sup>

Die Generierung kultureller Identitäten vollzieht sich bei Bhabha ebenfalls auf der Ebene des Diskurses. Dies gilt insbesondere für den literarischen Diskurs. Er zeigt die Problematik kolonialer Repräsentationsstrategien in kolonialer und postkolonialer Literatur auf und arbeitet die Spezifik der kolonialen Situation, die er als ambivalent charakterisiert, heraus.<sup>155</sup> Die Ambivalenz führe dazu,<sup>156</sup> dass die Repräsentationen, die der Kolonialherr im Rückgriff auf Stereotypen konstruiere, nie konsistent und einheitlich seien.<sup>157</sup> Stereotypen selbst sind der Bhabha'schen Auffassung nach wiederum von Ambivalenz durchdrungen und können von Diskurs zu Diskurs über zeitliche Grenzen hinweg wieder aufgegriffen und im Moment der Stereotypisierung des Anderen aktualisiert und subjektiviert (*process of subjectification*) werden. Sie stellen eine „Form multipler und widersprüchlicher Überzeugung“ dar und verleugnen oder maskieren das Wissen von der Differenz.<sup>158</sup> Das Stereotyp bedarf daher der kontinuierlichen, sich ständig wiederholenden Aneinanderreihung anderer Stereotype. Der Kolonialherr kann mit Hilfe des kolonialen Stereotyps (*colonial stereotype*) über Differenzierungsmechanismen die Kontrolle, die Macht über das kolonisierte Subjekt gewinnen, indem er im Moment der Äußerung Machtungleichheit und somit hierarchische Differenz erzeugt.<sup>159</sup> Das führe dazu, dass mittels gezielter diskriminatorischer Praktiken kulturelle Differenzierung zur Stabilisierung von Autorität, zur Hierarchisierung und zur Herstellung eines Machtgefälles führe.<sup>160</sup>

Die koloniale Situation selbst ist laut Bhabha aber ebenfalls von Ambivalenz geprägt. So kann der kolonisierte Andere in der Lage sein, Angst und Ablehnung hervorzurufen.<sup>161</sup> Der Andere kann aber auch als Projektionsfläche unterdrückter Wünsche die Bewunderung

<sup>152</sup> Zu Bhabhas Multikulturalismus-Kritik siehe: Homi K. Bhabha, *Culture's In-Between*, S. 55f.

<sup>153</sup> Siehe dazu auch die Ausführungen rund um die Historizität des Kulturbegriffs und dessen aktuelle Ausprägungen: Langenohl/Poole/Weinberg, *Vorwort*, in: Dies., *Transkulturalität. Klassische Texte*, S. 9-18.

<sup>154</sup> Vgl. Struve, *Zur Aktualität Homi K. Bhabhas*, S. 44.

<sup>155</sup> Fanons Arbeiten und sein spezifisches Interesse für die Wechselwirkungen von Kolonialismus und Rassismus haben Bhabhas Perspektive auf die koloniale Situation, sein Interesse an deren diskursiver Konstruktion unter Heranziehung psychoanalytischer Ansätze geprägt. Siehe dazu vor allem Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*.

<sup>156</sup> Bhabha versteht sein Analysematerial als Sprach- und Zeichenphänomene im Sinne einer poststrukturalistisch-semiotischen Vorstellung von Kultur.

<sup>157</sup> Bhabha sieht in Stereotypisierungsprozessen die Hauptstrategie des kolonialen Diskurses. Stereotype definiert er als Erkenntnis- bzw. Identifizierungsform, die „zwischen dem, was immer <gültig> und bereits bekannt ist, und etwas, was ängstlich immer von neuem wiederholt werden muß, oszilliert [...]“. Somit sind auch Stereotypen ambivalent. Bhabha, *Die Verortung*, S. 97.

<sup>158</sup> Ebd., S. 114.

<sup>159</sup> Vgl. Bhabha, *The Other Question*, S. 71f.

<sup>160</sup> Vgl. Bhabha, *Die Verortung*, S. 169.

<sup>161</sup> Vgl. ebd., S. 130.



des Kolonisators auf sich ziehen und zum Faszinosum werden. Christopher Young betont berechtigterweise, dass Bhabha Elemente aus Foucaults Machttheorie, auf die Saïd ebenfalls rekurriert, mit psychoanalytischen Kriterien, die vor allem aus dem theoretischen Inventar Jacques Lacans stammen, kombiniert, so dass Kolonisierte nicht ausschließlich als überwachte, unterlegene Objekte, sondern ebenfalls als Auslöser von Angst und Fantasie aufgefasst werden.<sup>162</sup> Die anderen Ichs sind, wie Cornelia Sieber treffend formuliert, iterativ, immer in Bewegung und sie widersetzen sich einer zeitlichen Einordnung.<sup>163</sup> Somit repräsentiert das Stereotyp in seiner metonymischen Struktur, wie der Freud'sche Fetisch, der in Lacans psychoanalytischer Theorie ebenfalls vorzufinden ist, ein Ersatzobjekt des eigentlichen realen Objekts, gemeint ist damit der kolonisierte Mensch.<sup>164</sup> Die paradoxe Struktur des kolonialen Diskurses, bedingt durch Formen affektiver und diskursiver Ambivalenz, bestehe darin, dass die „intendierte Abgeschlossenheit durch sein stetiges Entgleiten beständig sabotiert wird“.<sup>165</sup> Dieses Entgleiten (*slippage*) setze sich in der Positionierung des kolonisierten Subjekts gegenüber dem Kolonialherren und dem kolonialen Diskurs fort.<sup>166</sup> Jede kulturelle Äußerung ist damit ambivalent bzw. unsicher, eine Neubewertung bzw. Umkehrung des hierarchischen Gefüges ist möglich. Differenz wird dabei aber nicht aufgehoben, sondern deren Gültigkeit und die Annahme binärer Schemata werden hinterfragt. Der kolonisierte Mensch oszilliert diesem Verständnis nach in seiner Reaktion zwischen Identifikation mit der Identität des Kolonisators und deren Ablehnung mit dem Ziel, die eigene zu behaupten. Dadurch wird das koloniale Machtgefüge stabilisiert und gleichzeitig destabilisiert. Die am Diskurs partizipierenden Subjekte sind aufgrund ihrer diskursiven Verfasstheit ebenfalls instabil und historisch wandelbar. Dies bedeutet, dass Identitäten durch die Wiederholung der kolonialen Konstellation auf diskursiver Ebene nur partiell präsent sind. Bhabha spricht im Rückgriff auf die Rhetorik von der „Metonymie der Präsenz“.<sup>167</sup> Um die Unabgeschlossenheit und Uneindeutigkeit dieser Relation zu verdeutlichen, greift Bhabha auf die Lacan'sche Vorstellung der Verdoppelung des Subjektes zurück. Die koloniale Autorität, die sich immer als das darstelle, was der Andere, dessen Selbstbestimmung ebenfalls im Fluss (*liminal*) sei, nicht sei, könne unterwandert werden. So werde das koloniale Subjekt, das sich an mehreren Orten befinde, das unvollständig und gespalten sei – Bhabha bezieht sich hier auch auf Lacans Vorstellung von der Spaltung des Subjektes<sup>168</sup> – für den Kolonialherren unberechenbar. Die identifikatorische Instabilität lässt demnach keine feste

---

<sup>162</sup> Young, *White Mythologies*, S. 181-198; hier S. 189.

<sup>163</sup> Vgl. Cornelia Sieber, *Wonderful Diversity? Postkoloniale Einwände zur Debatte zwischen Multikulturalismus und Liberalismus*, S. 81f.

<sup>164</sup> Vgl. Do Mar Castro/Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S. 88.

<sup>165</sup> Ebd., S. 86.

<sup>166</sup> Vgl. Bhabha, *Die Verortung*, S. 143.

<sup>167</sup> Ebd., S. 169.

<sup>168</sup> Siehe hierzu: Jacques Lacan, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion*.

Differenzierung zwischen Eigenem und Anderem zu. Identität ist somit nie aus ihrer Relation zum Anderen herauslösbar, Identifikation ist nur in der Auseinandersetzung mit dem Anderen möglich, der im „Selbst wieder auftaucht“.<sup>169</sup>

Bhabhas Denkfigur der Mimikry führt – die Problematik, Entwicklungslinien oder gar eine Hierarchie innerhalb des Theorie-, Terminologie- und Metaphern-Systems aufzuzeigen, wurde bereits angesprochen – die Überlegungen zur Ambivalenz der kolonialen Situation weiter.<sup>170</sup> Die von den Kolonialherren im Zuge ihrer Herrschaftskonsolidierung geforderte Internalisierung westlicher Werte und Normen lässt die Ambivalenz der mutuellen Beziehungen erneut zu Tage treten. Die den Kolonisierten aufoktroyierte Imitation intendiert die Sicherung der Machtverhältnisse auf westlicher Seite und die Kontrollierbarkeit der Anderen, kann aber im Bhabha'schen Verständnis gleichzeitig auch zu einer Durchlöcherung und Unterwanderung der kolonialen Autorität führen. Denn der Modus der Imitation führe zwar zu einer verstärkten Ähnlichkeit zwischen Beiden, aber eben nur zu einer partiellen. Diese Anpassung, die keine vollkommene Angleichung darstelle, mache den Kolonisierten zu einem undurchschaubaren und bedrohlichen Subjekt. Durch Mimikry würden Differenzen produziert, die die Aussetzung des Autoritätsdiskurses bedeuten und Widerstand ermöglichen könnten. Dabei meint Bhabha zunächst kein aktives, subversives Aufbegehren, sondern eine nicht-intendierte Dynamik, die komplexe Identitätsüberlappungen nach sich ziehen könne. Diese führten dazu, dass die Selbstbestimmung des Kolonialherren, der sich mit Hilfe von Stereotypen in Abgrenzung zum Anderen positioniere, erschwert würde, da eine neue kulturelle Differenz entstehe, die „fast nichts ist, aber nicht ganz [...], eine[r] Differenz, die fast total ist, aber nicht ganz“.<sup>171</sup> Identität hängt, wie bereits angesprochen, somit immer von der Beziehung des Ichs zum Anderen ab. Die Wiederholung kolonialer Werte und Ideen ist, schließt man sich Bhabhas Auffassung an, daher nie konform mit dem Original. Deren Übersetzung in einen neuen Kontext (Bhabha nimmt hier Bezug auf Walter Benjamins Übersetzungstheorie und meint die Artikulation auf diskursiver Ebene)<sup>172</sup> gehe zwangsläufig mit Nuancierungen und Abweichungen auf Seiten der Kolonisierten einher. Imitation ziehe folglich immer Varianz nach sich.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> Struve, *Zur Aktualität Homi K. Bhabhas*, S. 24.

<sup>170</sup> Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Bhabha, *Die Verortung*, S. 126f.

<sup>171</sup> Ebd., S. 136.

<sup>172</sup> Siehe Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*. – Bhabha rezipiert ebenfalls Butlers Performativitätskonzept, das auf der Idee beruht, dass Identitäten – Butler bezieht sich dabei vor allem auf die Geschlechtsidentität – innerhalb diskursiver Akte generiert werden. Im Modus der Wiederholung erzeugte Identitäten entlarvt sie als Inszenierung. Vgl. Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*.

<sup>173</sup> Auf die Phänomene der Übersetzung und der Hybridisierung geht Bhabha ausführlich im folgenden Interview ein: Jonathan Rutherford, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*.

Bhabha stützt sich in seinen Ausführungen neben der Bezugnahme auf Benjamins übersetzungstheoretische Darstellungen stark auf das *Différance*-Konzept (Differenz) Jacques Derridas.<sup>174</sup> Aus diesen beiden wesentlichen theoretischen Anleihen folgt für ihn, dass Identitäten durch den Akt der alternierenden Iteration geprägt werden. Dieses Denken beruht auf der poststrukturalistischen Perspektive und dem aus ihr hervorgehenden, jede eindeutige Sinnherstellung in Frage stellenden Verfahren, mit dem die ständige Verschiebung von Sinnbezügen in einem unendlichen Dekonstruktions-, Konstruktions- und Modifikationsprozess aufgedeckt wird. Die Dekonstruktion erweist sich mit ihrer weitreichenden Perspektivenöffnung gerade für Bhabha als so fruchtbar, weil mit ihr Festschreibungen hinterfragt werden können mit dem Ziel „der Abwendung von einer Weltanschauung, die auf binären Begriffen beruht“.<sup>175</sup>

### 3.4.2 Hybridität im Fokus

Bhabhas Hybriditätskonzept ist mehrdimensional zu verstehen: es handelt sich erstens um eine theoretische Perspektive, die eine andere Sicht auf Texte, sozusagen ein Lesen gegen den Strich impliziert, zweitens um ein die Konstitution von Texten wesentlich ausmachendes Merkmal und drittens um das für Bhabha charakteristische Schreibprinzip. Von dieser systematisierenden Vorwegnahme nun zu den wesentlichen Merkmalen des Bhabha'schen Leitkonzeptes in dessen Funktion als diskursives Phänomen.

Die Effekte der diskursiven Artikulation bzw. mehr noch Reartikulation, die neue Formen der Repräsentation mit sich bringen und bewirken können, dass das Beziehungsgeflecht zwischen eigener Kultur, zwischen dem Ich und dem Anderen ständig aktualisiert und im Sinne Derridas neu definiert werden muss, fasst Bhabha unter dem Begriff der Hybridität, die Prozesse selbst als Hybridisierung. Demnach ist das Wesen von Kultur, um noch einmal zum Bhabha'schen Kulturkonzept zurückzukehren, nicht als einheitlich, stabil und geschlossen zu bewerten. Es hat sich gezeigt, dass Bhabha – anders als Saïd – die Annahme einer dialektischen Beziehung zugunsten der Vorstellung unfester Machtrelationen ablehnt.<sup>176</sup> Bevor Bhabhas Überlegungen über das Hybride und dessen Auswirkungen auf die Formierung kultureller Identitäten dargelegt werden, erfolgt ein kurzer Exkurs zu Michail Bachtins Hybriditätskonzept, das nicht nur von Homi Bhabha aufgegriffen wird,<sup>177</sup> sondern, wie in Kapitel 4 aufgezeigt wird, das Verständnis von Hybridität in zahlreichen germanistischen Studien ausmacht.

---

<sup>174</sup> Siehe dazu: Jacques Derrida, *Die différance. Ausgewählte Texte*.

<sup>175</sup> Bhabha, *Die Verortung*, S. 22.

<sup>176</sup> Homi K. Bhabha, *The Other Question*, S. 77.

<sup>177</sup> Bhabha schildert in einem seiner Beiträge, dass er Bachtins Konzept der doppelten Enunziation in ein Instrument umformt, mit dem die Konstruktionen kultureller Autorität beschrieben werden können. Vgl. Bhabha, *Culture's In-Between*, S. 58.

Den Kern der theoretischen Überlegungen des russischen Sprachphilosophen und Literaturwissenschaftlers bildet das Diktum von der inneren Dialogizität von Sprache.<sup>178</sup> Worte sind in Bachtins sprachtheoretischem Verständnis in Äußerungen eingebettet, in denen sich das Ich immer in Bezugnahme auf das Andere konstruiert. Diese kontextorientierte Sichtweise impliziert, dass die Bedeutung von Wörtern dialogisch ist. Denn sie werden laut Bachtin im dynamischen, performativen Akt des Sprechens vom Sprecher/von der Sprecherin mittels antizipatorischer Aktivierung von Annahmen über den Gesprächspartner verwendet und können daher als vorläufige Produkte eines reziproken Interaktionsprozesses bezeichnet werden.<sup>179</sup> Daraus resultiert ein nie abgeschlossenes Verhältnis zwischen dem Ich und dem vergangenen, gegenwärtigen oder künftigen Gegenüber, eine komplexe wechselseitige Positionierung. Die Reziprozität als eines jeder sprachlichen Äußerung inhärentes Merkmal spiegelt sich ebenfalls in Bachtins literaturtheoretischen bzw. romanpoetologischen Überlegungen, die er am Werk Fjodor Dostojewskijs entwickelt, wider. Der Autor, der fremde Rede, nämlich die seiner Romanfiguren, in seine eigene Sprache übersetzt, kreiert ein Bild von Sprache. Diese laut Bachtin vom Autor bewusst einsetzbare Strategie der dialogischen Konfrontation fasst er unter dem Begriff der Hybridisierung und definiert diese als „Vermischung zweier sozialer Sprachen innerhalb einer einzigen Äußerung, das Aufeinandertreffen zweier verschiedener, durch die Epoche oder die soziale Differenzierung (oder sowohl durch diese als auch durch jene) geschiedener sprachlicher Bewußtseine in der Arena der Äußerung“.<sup>180</sup> Die vom Autor intendierte sprachliche Romanhybride kombiniere abzubildendes und abbildendes Sprachsystem und führe zur Dialogizität des Romans. Somit könnten im Roman plurale Sichtweisen (*Polyphonie*) entwickelt werden und verschiedene Anschauungen miteinander in Dialog treten.

Bhabha knüpft an Bachtins Theorie des Hybriden an und wendet sie im Bereich kultureller Fragestellungen an:

„The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognizable, a new area of negotiation of meaning and representation.“<sup>181</sup>

Hybridität bezeichnet demzufolge die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen kulturellen Differenzbereichen, die zu Überlappungen und Verschiebungen von Grenzen in der Repräsentationshegemonie führen können.<sup>182</sup> So kann man von der Herausbildung eines Dritten sprechen, das zwischen den verschiedenen Positionen oszilliert. Der Prozesscharakter

<sup>178</sup> Den folgenden Ausführungen liegt das folgende Kapitel zugrunde: *Das Wort in der Poesie und das Wort im Roman* aus Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*, S. 168-191.

<sup>179</sup> Eine Einordnung des Bachtin'schen Dialogismus-Prinzips in übergeordnete linguistische Forschungszusammenhänge erfolgt bei Susanne Tienken, *Michael M. Bachtin: Sprache und der Prozess kultureller Bedeutungsbildung*, hier besonders S. 198-203.

<sup>180</sup> Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*, S. 244.

<sup>181</sup> Rutherford, *The Third Space* (Interview mit Bhabha), S. 211.

<sup>182</sup> Vgl. Bhabha, *Die Verortung*, S. 2.

der Hybridisierung ist es, um den es Bhabha neben den daran beteiligten Kräften, die miteinander interagieren und in Verhandlung treten, geht.<sup>183</sup> Zur Verdeutlichung seiner Vorstellung von Hybridität verwendet er die Metapher des dritten Raumes (*third space*). Dabei handelt es sich um einen imaginären Ort, an dem es keine eindeutigen Zuschreibungen gibt, keine hierarchisch organisierten binären Oppositionspaare, keine Polaritäten.<sup>184</sup> Dieser dritte Raum ist somit nicht als konkrete Örtlichkeit aufzufassen, sondern als Raum, an dem Subversion möglich ist. Hier entstehen im Rahmen von Aushandlungsprozessen laut Bhabha komplexe Gebilde von Identität und Differenz.<sup>185</sup> Dieser dritte Ort stelle einen Raum des ‚Dazwischens‘ dar, einen Schwellenraum, den Bhabha u.a. mit dem Bild des Treppenhauses vergleicht und der räumliche und zeitliche Übergänge als Verbindungsgefüge möglich mache.<sup>186</sup>

„Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen wird zum Prozeß symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstruiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, [...] verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt.“<sup>187</sup>

Das Konzept der Differenz, mit dem Bhabha sich dezidiert gegen den Begriff der Pluralisierung bzw. der kulturellen Diversität (*cultural diversity*) wendet, widersetzt sich der Vorstellung der Koexistenz von einander nebengeordneten und klar voneinander abgrenzbaren bzw. abgegrenzten Kulturen. Im Bhabha'schen Verständnis sind Kulturen nur in ihrer Relation zum Anderen zu verstehen.<sup>188</sup> Das Hybride eben als Resultat wechselseitiger Positionierungsprozesse bzw. Verhandlungen im Rahmen solcher Kulturkontaktsituationen könne anders als Mimikry, die zwischen Subversion und Assimilation schwankende Anpassung, die zwar eine ständige Bedrohung für die dominierende Ordnung und eine Form des aktiven Widerstands darstelle, zu einer strategischen Umkehrung der Dominanzverhältnisse und einer spezifischen Intervention in Form von Widerstandsakten führen. Hybridität eröffnet

<sup>183</sup> Vgl. Homi K. Bhabha, *Round-Table Gespräch*, in: *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, S. 66.

<sup>184</sup> Vgl. Bhabha, *Die Verortung*, S. 5.

<sup>185</sup> Bhabha wendet sich dezidiert gegen die Vorstellung von kultureller Diversität, deren Anhängern er das Festhalten an fixierten, in sich geschlossenen kulturellen Grenzen vorwirft. Der Auffassung eines statischen Konzeptes von Kultur stellt er das der kulturellen Differenz und seiner dynamischen Interkulturalität entgegen. Vgl. ebd., S. 7.

<sup>186</sup> Vgl. ebd., S. 5.

<sup>187</sup> Ebd., S. 7.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., S. 84.

folglich Handlungsspielräume – und zwar auf diskursiver Ebene, die dazu führen können, dass Dichotomien in einem permanenten Prozess der Dekonstruktion in neue Formationen jenseits von Synthesen transformiert bzw. übersetzt werden.

Wenn man wie Moore-Gilbert von einer ersten und einer zweiten Schaffensphase Bhabhas ausgeht,<sup>189</sup> zeichnet sich die erste Schaffensphase (1980-1988) durch die Konzentration auf koloniale Diskursanalysen aus, während in der darauf folgenden zunehmend postkoloniale und poststrukturalistische Ansätze miteinander verquickt werden. In seinen späteren Beiträgen setzt er sich verstärkt mit neokolonialen Strukturen auseinander und interessiert sich besonders für die globale, zeitgenössische postkoloniale Migration sowie für Migrationsphänomene ohne koloniale Bedingtheit. Ihm geht es darum, die Ambivalenz der Beziehungen zwischen Migranten aus dem Orient (aus der Peripherie) und der ihnen übergeordneten, westlichen Kultur (dem Zentrum) aufzuzeigen. Er konstatiert dabei die Reproduktion kolonialer Akte, das Wiederfinden der Moderne in der Postmoderne. Migranten betrachtet er als wichtige Akteure eines Wechselspiels zwischen „Kräften der Hybridisierung und Kräften der Homogenisierung“.<sup>190</sup> Ausgangspunkt solcher Anpassungs- bzw. Widersetzungsphänomene sind laut Bhabha die Kulturen selbst, die er – wie bereits thematisiert – als semiotische Systeme einstuft, die wie Sprachsysteme Sinn vermitteln. Bei der Integration von Migranten in die sie umgebende andere Kultur (Bhabha spricht in diesem Kontext auch von Minderheiten (geht es aus der Sicht der Migranten nun darum, die Sinninhalte in das eigene kulturelle System zu übersetzen.

Zum Schluss dieser Ausführungen bietet sich ein kurzer Vorausblick auf den Analyseteil an: Ausgangspunkt ist die Relevanz, die Bhabha dem Phänomen der Migration in dem permanenten Prozess der Auseinandersetzung zwischen eigener und anderer Identität zumisst – wohlweißlich, dass Bhabha vormoderne Texte nicht in den Blick nimmt. Es geht darum, aufzuzeigen, wie das Verhältnis von Eigenem und Anderem, das ausgelöst von Migrationsphänomenen in Bewegung geraten kann, diskursiv konstruiert ist. Vorher wird aber die (alt)germanistische Forschungslandschaft im Hinblick auf die Rezeption und konkrete Anwendung der Bhabha'schen Theoriebildung, speziell seines Hybriditätskonzeptes, einer eingehenderen Betrachtung unterzogen.

---

<sup>189</sup> Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory*, S. 114-151.

<sup>190</sup> Vgl. Isolde Charim, Interview mit Homi K. Bhabha: *Hybrid sein statt assimilieren*. „Die Leute wollen teilnehmen.“ Siehe Onlineartikel der taz: <http://www.taz.de/!5191403/> (Zugriff erfolgt am 21.03.2016).

## 4 Das Konzept der Hybridität in der Altgermanistik

### 4.1 ‚Hybride Hybridität‘

Dass dem Terminus Hybridität selbst eine hybride und ambivalente Struktur anhaftet,<sup>191</sup> zeigt dessen Etymologie, die sich ausgehend von den antiken Wurzeln des Wortes durch den zweifachen Wortgebrauch des sich Mischens und des negativ aufgeladenen sich Vermessens, also des sich Überhebens, auszeichnet. In der ersten der beiden Kernbedeutungen etabliert sich der Begriff in den Naturwissenschaften, vor allem im Bereich der Botanik und der Biologie, und wird zur Beschreibung spezifischer physiologischer Phänomene verwendet.<sup>192</sup> Das Konzept des Hybriden wird auf Lebewesen angewandt, zunächst auf Tiere und Pflanzen, in der Mitte des 19. Jahrhunderts dann auch auf Menschen, die aus der Kreuzung unterschiedlicher Arten bzw. Rassen hervorgehen. Im 18. und 19. Jahrhundert wird der Begriff in die Rassentheorie übertragen, geprägt von der Vorstellung krankhafter Devianz. Die rassistischen Implikationen des Begriffes und die damit verbundenen Überlegungen,<sup>193</sup> inwieweit die Nachkommen von Eltern mit unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit selbst reproduktionsfähig seien,<sup>194</sup> führen dazu, dass der Terminus im Verständnis rassistischer Unreinheit in das Programm des Kolonialismus implementiert wird.<sup>195</sup>

Im Laufe des 20. Jahrhunderts löst sich der Begriff zunehmend – aber eben nicht gänzlich – aus dem rassistischen Kontext und avanciert zum Schlüsselbegriff für kulturelle Phänomene. Insbesondere Michail Bachtins sprachtheoretische Ausführungen führen zu einer Neukonzeptualisierung des Hybriditätskonzeptes und liefern die Weichenstellung für die Implementierung des Begriffes in theoretische Ansätze der *cultural studies*.

Die Implikationen aus den rassistisch dominierten Diskursen haften dem Terminus allerdings weiter an und können nicht *per definitionem* ausradiert werden.<sup>196</sup>

---

<sup>191</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von Thomas Wägenbaur, *Hybride Hybridität. Der Kulturkonflikt im Text der Kulturtheorie*, S. 27.

<sup>192</sup> Vgl. die ausführlichen Schilderungen und Beispiele von Robert J. C. Young, *Cultural Desire. Hybridity in theory, culture and race*, besonders S. 1-26.

<sup>193</sup> Goldberg zeichnet die Ursachen der ethnorassistischen Verengung des Begriffs anhand der imperialen und kolonialen Strukturen der Niederlande und Großbritanniens im 19. Jahrhundert nach. Vgl. David Theo Goldberg, *Heterogeneity and Hybridity: Colonial Legacy, Postcolonial Heresy*.

<sup>194</sup> Im 19. Jahrhundert kam es zwischen Verfechtern von Rassentheorien zu einem Grundsatzstreit, in dessen Zentrum die Frage stand, ob die verschiedenen Völker Varianten einer einzigen Spezies (Monogenese) oder das Resultat unterschiedlicher menschlicher Spezies (Polygenese) seien. Vgl. Young, *Colonial Desire*, S. 9.

<sup>195</sup> Vgl. Susan Arndt/Nadja Ofuatey-Alazard, *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, S. 344.

<sup>196</sup> Vgl. Young, *Cultural Desire*, S. 1-26. Und Bezug nehmend auf Young: Kerstin Hein, *Hybride Identitäten. Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*, S. 55.

Die hohe Frequenz und multidisziplinäre Popularität des Hybriditätsbegriffs in den verschiedensten Anwendungsbereichen,<sup>197</sup> sei es in naturwissenschaftlich-technischen, kunstgeschichtlichen, historischen, sozial- oder literaturwissenschaftlichen Kontexten, zeugen von der Heterogenität der Referenzbereiche und der Unabgeschlossenheit, aber auch von der damit verbundenen Gefahr der Entsubstantialisierung und des Verlustes terminologischer Trennschärfe.<sup>198</sup> Peter Burke spricht in seiner Annäherung an die variantenreiche Terminologie von einem „jungle of concepts competing for survival“.<sup>199</sup>

Der Begriff der Hybridität scheint, wie Armin Schulz bemerkt, in der poststrukturalistischen Theoriebildung zu einem Passepartout für sämtliche Erscheinungen von Heterogenität geworden zu sein.<sup>200</sup> Burke gliedert die vielfältigen Untersuchungsfelder in kulturelle Artefakte, kulturelle Praktiken und hybride Personen.<sup>201</sup> Im Bereich der kulturellen Artefakte siedelt er Beispiele aus Kunst und Architektur an sowie Texte, die sich durch ihren hybriden Charakter auszeichneten. Hybridität sieht er in erster Linie als Resultat von Übersetzungstätigkeiten und Gattungsmischung.<sup>202</sup> Über die Ebene der Textgenese hinaus finden bei ihm Formen struktureller und narrativer Hybridität sowie der Ansatz, Hybridität als literarische Darstellungsstrategie aufzufassen, keine Erwähnung.

Die folgenden Ausführungen befassen sich mit altgermanistischen Arbeiten, die Hybridität als Konstrukt einsetzen, um Verwischungen, Überlappungen und Grenzverschiebungen in mikro- und makrostrukturell angelegten Untersuchungen in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur erklärbar zu machen. Hier konnten drei Haupttendenzen ausfindig gemacht werden, die im Folgenden dargestellt werden. Zudem werden die verschiedenen Forschungsbestrebungen und Interessensschwerpunkte anhand einschlägiger Beispiele aus der jüngeren Forschung der germanistischen Mediävistik exemplifiziert.

---

<sup>197</sup> Schneider und Thomson betonen die Popularität des Hybriditäts-Begriffs und betrachten Hybridität als eines der charakteristischen Signa postmoderner Gesellschaften. Vgl. Irmela Schneider/Christian W. Thomson, *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*, S. 13. Diese Feststellung findet sich auch bei Hein, *Hybride Identitäten*, S. 27.

<sup>198</sup> Diese Gefahr sehen auch Arndt/Ofuatey-Alazard, *Wie Rassismus aus Wörtern spricht*, S. 344.

<sup>199</sup> Burke, *Cultural hybridity*, S. 34.

<sup>200</sup> Vgl. Schulz, *Poetik des Hybriden*, S. 9.

<sup>201</sup> Vgl. Burke, *Cultural hybridity*, S. 13-33.

<sup>202</sup> Burke betont, dass das Lesbarmachen eines fremdsprachigen Textes im Zuge der Übersetzung durch ziel-sprachliche Gegebenheiten und durch das anvisierte Publikum Phänomene der Hybridisierung nach sich ziehen könne. Interferenzen zwischen Gattungen sieht er primär dort gegeben, wo westliche Modelle in andere Literatursysteme übertragen würden. Vgl. ebd., S. 17-20.



## 4.2 Hybridität in literaturwissenschaftlichen Beiträgen der Mediävistik

### 4.2.1 Hybride Figurenkonstellationen

Bei der ersten von mir vorgenommenen Gruppierung repräsentativer altgermanistischer Forschungsarbeiten wird das Konzept der Hybridität herangezogen, um nicht-eindeutige, hybride Figurenkonstellationen zu beleuchten. Den folgenden Beiträgen ist gemein, dass sie Hybridität als Beschreibungsmodell verstehen, das sich eignet, Zustände der Vermischtheit, auf literarische Figuren und deren Konzeption bezogen, zu erklären.

Elisabeth Schmid thematisiert in ihrem Beitrag *Die hybride Figur* tiergestaltige Monster in fiktionaler mittelalterlicher Literatur und deren Darstellung und Ornamentik an Sakralbauten.<sup>203</sup> Dabei geht sie auf den sog. *vilain* in Chrétien's *Yvain*, auf Wolframs Figur der Cundry im *Parzival* und auf den Aventure-Menschen im *Wilhelm von Österreich* ein und setzt die Kategorie der Mischwesen in Relation zu Horaz' *ars poetica*, in der sich der römische Dichter unter anderem gegen die in Widerspruch zu den klassischen Stilprinzipien stehende Vermischung einzelner Stilelemente ausspricht. Hier setzt Schmid's Verständnis von Hybridität an: sie verwendet den Begriff für fiktionale Konglomerate heterogener Teile und betont die ästhetische Dimension und die Faszinationskraft dieser Fantasiegestalten.

Julia Zimmermann's Ansatz in ihrem Beitrag aus dem Jahr 2007 steht dem Elisabeth Schmid's sehr nahe. Sie wendet den Begriff des Hybriden ebenfalls heuristisch als Überbegriff für literarische Konstrukte an, die durch Überblendungen, Interferenzen und Heterogenität geprägt sind.<sup>204</sup> Dies zeigt sie an der vielschichtigen und diskontinuierlichen Konstitution der Cundry in Wolframs *Parzival* auf, bei der körperliche Deformation, innere Schönheit, Intellekt, ethische-moralische Fähigkeiten, Fremdheit und Vertrautheit im Wechselspiel ein komplexes Figuren-Gebilde ergäben.<sup>205</sup>

Eva Bolta exemplifiziert in ihrem Beitrag skizzenhaft ebenfalls an Wolframs Cundry, was hybride Figurenkonstellationen ausmacht. Sie thematisiert – vor dem Hintergrund mittelalterlicher Epistemologie und Wahrnehmungstheorie – wie widersprüchliche, reale Gesetzmäßigkeiten überschreitende, einer Figur wie Cundry inhärente Einzelkomponenten in der Imagination des Rezipienten im Rückgriff auf bekannte Bilder zu einem Gesamtbild verschmelzen könnten.<sup>206</sup> Bolta betont die Notwendigkeit von Transformationsleistungen

---

<sup>203</sup> Vgl. Elisabeth Schmid, *Die hybride Figur*.

<sup>204</sup> Vgl. Julia Zimmermann, *Hässlichkeit als Konstitutionsbedingung des Fremden und Heidnischen? Zur Figur der Cundrie in Wolframs von Eschenbach <Parzival> und Albrecht <Jüngerem Titirel>*, S. 204.

<sup>205</sup> Vgl. ebd., S. 211.

<sup>206</sup> Vgl. Eva Bolta, *Der chimärische Hybridkörper im Artusroman*, in: *(De)formierte Körper. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter*, S. 52-56.

auf Seiten der Rezipienten und erhöhte Anforderungen im Bereich der Interaktion der LeserInnen/HörerInnen mit der hybriden literarischen Figur.<sup>207</sup>

#### 4.2.2 Hybridität als strukturelles Erklärungsmodell

Die Texte der zweiten im Rahmen dieser Arbeit formierten Gruppe altgermanistischer Forschungsbeiträge erörtern Gattungsspezifika höfischer (auch spät- und nachhöfischer) Erzähl-dichtung sowie strukturelle Charakteristika spätmittelalterlicher bzw. frühneuzeitlicher Lyrik im Rahmen poststrukturalistischer Texttheorie unter Bezugnahme auf das dort etablierte Konzept der Hybridität. Die VertreterInnen dieses Ansatzes bewerten das in sich heterogene Textmaterial als Ergebnis eines kompositorischen Aktes und knüpfen damit an die in der Literaturwissenschaft etablierten Konzepte der *montage* und *bricolage* an. Zunächst zu den Beiträgen, die epische Texte untersuchen.

Armin Schulz und Stephan Fuchs nehmen Bachtins romantheoretische und -ästhetische Überlegungen zur Grundlage für ihre Analyse der inneren, strukturellen Verfasstheit ausgewählter Romane und ihrer Helden.<sup>208</sup> Ziel der beiden thematisch ähnlich ausgerichteten Arbeiten ist die Annäherung an eine deskriptive Poetik des Erzählens auf der Basis des jeweils im Fokus stehenden Textkorpus. Während sich Fuchs Analyse auf die beiden zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstandenen Romane, Wirnts von Grafenberg *Wigalois* und Wolframs von Eschenbach *Willehalm*, konzentriert, liegt Schulz Augenmerk auf den drei ‚nachklassischen‘ Minne- und Aventureepen, Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur*, Johannis von Würzburg *Wilhelm von Österreich* und *Die Schöne Magelone*. Dabei wird bei beiden der Blick auf intertextuelle Referenzen, auf Überlagerungen unterschiedlicher Gattungen, Traditionen, Motive und Strukturen gerichtet und versucht, Kombinationsregeln, die hinter den festgestellten Amalgamierungen stecken, aufzuspüren. Die heterogenen Strukturen in den Werken werden folglich nicht als eine Form von Beliebigkeit, Epigonalität oder gar als Wildwuchs aufgefasst, sondern als Elemente eines vielstimmigen, elaborierten Erzählprogramms, das den Roman zu einer spannungsvollen Einheit mit sichtbaren Widersprüchen werden lasse.<sup>209</sup> Die auf semiotisch-strukturalistischem Weg gewonnenen Ergebnisse auf der narrativen Ebene werden zur Erfassung der Konzeption des den einzelnen Werken inhärenten Heldenbildes herangezogen. Auch hier kommen beide Autoren zu der Erkenntnis, dass sich Hybridität auf die Konstitution der Figur des Helden übertrage.<sup>210</sup> Oder

---

<sup>207</sup> Auf erfahrungsbezogene Denkleistungen auf Seiten der Rezipienten bei der Auseinandersetzung mit fiktionalen Texten und ihren Figuren verweist ebenfalls: Katharina Philipowski, *Die Gestalt des Unsichtbaren. Narrative Konzeptionen des Inneren in der höfischen Literatur*, S. 335f.

<sup>208</sup> Vgl. Schulz, *Poetik des Hybriden*; und Stephan Fuchs, *Hybride Helden: Gwigalois und Willehalm: Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert*. – Schulz und Fuchs beziehen sich insbesondere auf Michail M. Bachtin, *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik* und: Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*.

<sup>209</sup> Vgl. Schulz, *Poetik des Hybriden*, S. 9-14; und Fuchs, *Hybride Helden*, S. 19.

<sup>210</sup> Vgl. Schulz, *Poetik des Hybriden*, S. 231.

um mit den Worten von Stephan Fuchs zu sprechen: „Der Held trägt die hybride Faktur ebenfalls in sich.“<sup>211</sup>

Armin Schulz im Jahr 2009 in Peter Strohschneiders Band zur literarischen und religiösen Kommunikation erschienener Artikel fokussiert drei Texte, die er den „frommen Texten“ des 13. Jahrhunderts zuordnet: es handelt sich um die beiden anonym überlieferten Romane, *Die gute Frau* und *Mai und Beafloer*, sowie Ulrichs von Etzenbach *Wilhelm von Wenden*.<sup>212</sup> In seinem Beitrag konstatiert er die Hybridisierung unterschiedlicher Erzählmodelle in den genannten Werken und legt das Augenmerk auf die Überlagerung feudaler und christlicher Lebensentwürfe im Hinblick auf die Identitätskonstitution der zentralen Akteure. Diese Vorgehensweise, die an seine thematisch ähnlich ausgerichtete Studie von 2000 erinnert, ermöglicht es ihm, konkurrierende Identitätsentwürfe der Protagonisten und disjunkte Rollenentwürfe zu erfassen, um der Frage nachzugehen, inwieweit sich die höfischen und religiösen Konzepte innerhalb der Biographien der Figuren vereinbaren lassen und inwiefern die Außenwahrnehmung, genauer noch das Einandererkennen, durch das äußerliche Sichtbarwerden dieser Neuorientierungen beeinflusst wird.

Bei Rainer Warning gerät anders als in den Arbeiten von Fuchs und Schulz wie bei Eva Bolta die Rezipientenseite in den Blick.<sup>213</sup> Angesichts der Herausforderungen, die hybride narrative Arrangements laut Warning an LeserInnen/HörerInnen stellten, warnt dieser vor harmonisierenden und synthetisierenden Lesarten im Hinblick auf die beiden verschiedene Erzählschemata vereinigenden und unterschiedliche Motiv- und Stoffrekurrenzen aufweisenden Texte: Hartmanns *Armer Heinrich* und Wolframs *Parzival*. Diskursivem Vereindeutigungsstreben stehe die Tatsache entgegen, dass Hybridität immer Spannung und Widersprüche.

Ebenfalls rezipientenbezogen argumentiert Albrecht Classen, der Teile des vielschichtigen und thematisch facettenreichen Werkes des Mönchs von Salzburg, genauer noch Teile aus dessen weltlicher Lyrik, untersucht. Ihm geht es darum, die Frage nach der Wirkmächtigkeit der literarischen Produktion des Mönchs, die er auf die breite Überlieferung des Œuvres zurückführt, zu beantworten.<sup>214</sup> Er sieht das Spezifikum der weltlichen Liebeslieder da-

---

<sup>211</sup> Vgl. Fuchs, *Hybride Helden*, S. 395.

<sup>212</sup> Vgl. Armin Schulz, *Hybride Epistemik. Episches Erkennen im Spannungsfeld höfischer und religiöser Identitätskonstruktionen: <Die gute Frau>, <Mai und Beafloer>, <Wilhelm von Wenden>.*

<sup>213</sup> Vgl. Rainer Warning, *Narrative Hybriden. Mittelalterliches Erzählen im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma (Der arme Heinrich/Parzival).*

<sup>214</sup> Vgl. Albrecht Classen, *Schwellenphänomen, Paradigmenwechsel, Popularitätserfolg: Hybridisierung und Konkretisierung des spätmittelalterlichen Liebeslieds als Erfolgsrezept beim Mönch von Salzburg.*

hingehend gegeben, dass der Mönch dem Publikum vertraute Liedtypen durch die Integration innovativer Elemente hybridisiere.<sup>215</sup> Classens zentrale These ist, dass durch die Aktualisierung bekannter Themen eine Vergegenwärtigung und Individualisierung von Gefühlserfahrungen im Sinne einer emotionalen Intensivierung beim Rezipienten erfolge.<sup>216</sup>

Die unter der Herausgeberschaft von Martin Baisch und Jutta Eming in dem Band *Hybridität und Spiel* versammelten transdisziplinären Beiträge rekurren auf Bachtins Hybriditätsbegriff und wenden diesen bei der Analyse einer großen Zahl an Liebes- und Abenteuerromanen aus Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit an.<sup>217</sup> Ihnen geht es weniger darum zu betonen, dass makrostrukturelle Hybridität Auswirkungen auf mikrostrukturelle Dispositionen der Figuren haben kann, sondern sie sehen in der Mischung von Gattungs- und Erzählmustern das Gattungskonstituens von Liebes- und Abenteuerromanen.

Sonja Kerths Ansatz hingegen ist darauf ausgelegt, mit Hilfe des Hybriditätskonzeptes etablierte Gattungssystematiken zu problematisieren. Sie nimmt Bachtins Diktum der Viestimmigkeit des Erzählens zum Ausgangspunkt, um Referenzen zwischen Texten unterschiedlicher Gattungssysteme und -traditionen zu veranschaulichen und Gattungsklassifikationen zu hinterfragen.<sup>218</sup> Sie führt dies exemplarisch an der Schwankmäre *Die böse Frau* vor, indem sie dem Text strategische Bezugnahmen auf heldenepische Dichtung attestiert und diese als hybride Konstruktion klassifiziert.

In Anlehnung an die Debatte über Gattungsspezifika spätmittelalterlicher Epik überträgt Manfred Kern Bachtins Theorem der Hybridität erstmalig auf spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Liebeslieder.<sup>219</sup> Er widerspricht damit dem Bachtin'schen Postulat der Monologizität von Lyrik. Kern überprüft die Praktikabilität des theoretischen Instrumentariums im Rahmen von drei Aufsätzen, in denen er verschiedene Liebeslieder des 15. und 16. Jahrhunderts analysiert mit dem Ziel, dialogische Bezüge auf literarische Traditionen zu sondieren und sich an die Beschaffenheit einer Poetologie spätmittelalterlicher Lyrik anzunähern. Exemplarisch wird an dieser Stelle auf die Untersuchungsergebnisse zu dem von Regenbogen stammenden Liebeslied *Ein hübsch lied zû singen jm schwartzen Ton von den schön frowen* eingegangen. Kerns Urteil zufolge eigne sich das Hybriditätskonzept ebenfalls für lyrische Texte und er verweist in Regenbogens Liebeslied auf das Phänomen der Kreuzung

---

<sup>215</sup> Vgl. ebd., S. 70. - Eine Definition des Begriffes der Hybridität und eine theoretische Verortung erfolgen in Classens Beitrag nicht. Classen scheint Hybridität als Prinzip der Vermischung zu verstehen.

<sup>216</sup> Vgl. ebd., S. 76.

<sup>217</sup> Vgl. Martin Baisch/Jutta Eming, *Hybridität und Spiel. - und Abenteuerroman von der Antike zur Frühen Neuzeit*.

<sup>218</sup> Vgl. Sonja Kerth, *Jenseits der »matière«*. *Intertextuelles Erzählen als Erzählstrategie*.

<sup>219</sup> Die Beiträge sind chronologisch nach ihrem Entstehungszeitpunkt geordnet. Die Ausführungen in der vorliegenden Arbeit beziehen sich vorwiegend auf den zuletzt entstandenen Aufsatz *Hybride Texte*. - Vgl. Manfred Kern, *Lyrische Verwilderung. Texttypen und Ästhetik in der Liebeslyrik des 15. Jahrhunderts*, darüber hinaus: Ders., *Im Dickicht mit Frau Ehre. Zur Verwilderung in der spätmittelalterlichen Lyrik am Beispiel der »Marienweise« von Jörg Schiller* und: Ders., *Hybride Texte – wilde Theorie?: Perspektiven und Grenzen einer Texttheorie zu spätmittelalterlicher Liebeslyrik*.

verschiedener gattungsgebundener Redeweisen, Topoi und Tropen.<sup>220</sup> Ferner insistiert er auf der gleichzeitigen Existenz einer weniger intentionalen und ‚wilderer‘ Form von Hybridität, die sich aus dem seriellen Sammlungsprinzip, das der übergeordneten Liederbuchsammlung zugrundeliege, erschließen lasse.<sup>221</sup>

Bezug nehmend auf die Vorgehensweise Manfred Kerns, skizziert Helmut Tervooren acht Tagelieder aus dem 16. Jahrhundert, die in der Dartfelder Liederhandschrift überliefert sind, und stellt die Frage in den Raum, ob die starken strukturellen und inhaltlichen Mutationen der Lieder innerhalb ihrer Überlieferung mit Hilfe des Konzeptes der Hybridität – der Terminus beruht hier auf der Vorstellung der Gattungsmischung – zu erklären ist.<sup>222</sup>

Hans Rudolf Velten verbindet in seiner Untersuchung zu Ulrichs von Liechtenstein *Frauendienst* das Konzept der narrativen Transgression, mit dem er sich auf de Certeaus Verständnis, dass Narrationen Spielräume für kulturelle und gesellschaftliche Subversionen und Innovationen ermöglichen, beruft, mit Bachtins Begriff der Hybridisierung zusammenführt.<sup>223</sup> Durch die Verbindung der beiden Konzepte wird für Velten erklärbar, wie das Nebeneinander unterschiedlicher formaler, gattungsbezogener und stilistischer Elemente in ein innovatives und vom Autor bewusst betriebenes Spiel mit Grenzüberschreitungen münde, das zu einer gegenseitigen Durchdringung verschiedenster literarischen Formen und Ebenen führe, die er unter dem Begriff der Hybridisierung fasst.<sup>224</sup> Velten hebt insgesamt die kompositorische Einzigartigkeit des Werkes hervor und erhebt die narrative Transgression zum charakteristischen Strukturmerkmal des Textes. In gewisser Weise kleidet Velten bereits Beobachtetes teils in ein neues terminologisches Gewand.

#### 4.2.3 Hybridität als Konzept mit kulturtheoretischen Implikationen

Die dritte, im Rahmen dieser Arbeit vorgenommene Gruppierung altgermanistischer Arbeiten beschäftigt sich mit der diskursiven Konfiguration von Kulturen bzw. mit der Konstitution kultureller Identitäten von literarischen Subjekten.<sup>225</sup>

Der erste Beitrag vereint Bhabhas Vorstellung von kultureller Identität formierender Hybridität mit Luhmanns Theorie der Machtkommunikation. Durch die Verschränkung der beiden Denkmodelle intendiert Ralf Schlechtweg-Jahn, die Konstruktion und Dekonstruktion von Grenzen, von Räumen, den beiden Komponenten des Eigenen und des Fremden in drei volkssprachigen Alexanderdichtungen zu erfassen.<sup>226</sup> Er kommt zu dem Ergebnis, dass

---

<sup>220</sup> Vgl. Kern, *Hybride Texte*, S. 23.

<sup>221</sup> Vgl. ebd., S. 31.

<sup>222</sup> Vgl. Helmut Tervooren, *Hybride Formen des Tageliedes in der nordwestlichen Germania des 16. Jahrhunderts*.

<sup>223</sup> Vgl. Hans Rudolf Velten, *Performative Strategien im <Frauendienst> Ulrichs von Liechtenstein*.

<sup>224</sup> Vgl. ebd., S. 185-221 und besonders S. 214f.

<sup>225</sup> Zur altgermanistischen Forschungsdiskussion über literarische Identität siehe die Zusammenstellung bei Robert Steinke, *Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters*, S. 34-56.

<sup>226</sup> Vgl. Ralf Schlechtweg-Jahn, *Hybride Machtgrenzen in deutschsprachigen Alexanderromanen*.

Machtkommunikation an sich hybrid angelegt sei und ein Austarieren zwischen restriktiver Grenzziehung und dem Zulassen von Grenzüberschreitung darstelle, was wiederum Auswirkungen auf die Konstitution des Eigenen und des Fremden habe und zu Hybridisierung führe.<sup>227</sup> Diesen Ansatz, bei dem er die Luhmann'sche Systemtheorie und Bhabhas Hybriditätsbegriff zusammenführt, greift er im Rahmen seiner Untersuchung des Reiseberichts von Salomon Schweigger erneut auf. Er formuliert dabei die These, dass die Kategorien des Eigenen und des Fremden das Resultat diskursiver Grenzüberschreitungs- und Abgrenzungspraktiken zwischen unterschiedlichen Systemen wie z.B. zwischen verschiedenen Religionen seien.<sup>228</sup> Er führt am Beispiel von Salomon Schweiggers Beobachtungen im Rahmen von dessen Reisetagebuch aus, dass das Interesse des Autors für kulturelle Differenzen und die damit verbundenen hegemonialen Grenzziehungsstrategien hybride Formen von Identität erzeugten.<sup>229</sup>

Auch Michael Waltenbergers Aufsatz über Kulturkonstruktionen im französischen und deutschen Florisroman lehnt sich an die kulturtheoretische Konzeptualisierung des Hybriditätsbegriffs innerhalb der *postcolonial studies* an und versteht Hybridität als diskursive Konfiguration, die kulturkonstitutive Differenz so verhandle, dass sie weder dialektisch in Identität noch durch bloße Diversitäten depotenziert werden könne.<sup>230</sup> Waltenberger beleuchtet die Diskursivierung des Eigenen und des Fremden und deren Verhältnis zueinander im mittelhochdeutschen Roman Konrad Flecks *Flore und Blanscheflur* und seinem altfranzösischen Prätext. Dabei zeigt er auf, dass der altfranzösische Text kulturkonstitutive Differenzen wie Religion aushandle, wodurch Differenz nicht kontradiktorisch, sondern vielmehr im Sinne eines komplementären Beziehungsgeflechtes zu denken sei.<sup>231</sup> Waltenberger illustriert diese Feststellung mit dem Bild eines ephemeren Raumes, rekuriert dabei auf Bhabhas Konzept des *third space* und betont, dass sich an einem solchen imaginären Ort kulturelle Bestimmungen aus dem Dualismus, Eigenes versus Fremdes, lösen.<sup>232</sup> Dem mittelhochdeutschen Text weist er hingegen die Tendenz zu, hybride Strukturen aufzuheben und diese in eine klare, binär angelegte Ordnung überzuführen.<sup>233</sup>

Homi Bhabhas Hybriditätsbegriff bildet auch bei Monika Schaustens Analyse des anonym überlieferten *Friedrich von Schwaben* den theoretisch-konzeptionellen Rahmen.<sup>234</sup> Daneben beleuchtet sie in ihrer Arbeit weitere spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Werke (= Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich*, Heinrichs von Neustadt *Apollonius von*

---

<sup>227</sup> Vgl. ebd., S. 272.

<sup>228</sup> Vgl. ebd., S. 119.

<sup>229</sup> Vgl. ebd., S. 126.

<sup>230</sup> Vgl. Michael Waltenberger, *Diversität und Konversion. Kulturkonstruktionen im französischen und im deutschen Florisroman*, S. 36.

<sup>231</sup> Vgl. ebd., S. 40.

<sup>232</sup> Vgl. ebd., S. 37.

<sup>233</sup> Vgl. ebd., S. 42.

<sup>234</sup> Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, hier: Kapitel IV: *Semantisierungen des Hybriden im »Friedrich von Schwaben«*, S. 110-151.

*Tyrland*, Thürings von Ringoltingen *Melusine* und den *Fortunatus*-Roman) mit Hilfe moderner gendertheoretischer und allgemein kulturwissenschaftlich geprägter Theorien. Anders als in den Arbeiten von Fuchs, Ridder und Schulz stellt sie nicht die strukturell-formale Hybridität und den „kompilatorischen“ Charakter der Texte in den Fokus der Betrachtung, deren Untersuchungsergebnissen zur narrativen Struktur der Dichtungen sie beipflichtet,<sup>235</sup> sondern die Codierung von Eigenem und Fremdem, mit anderen Worten die textspezifische Konstruktion von Differenz. Dabei interessiert sie sich besonders für die Momente, in denen diese binäre Schematisierung aufgebrochen wird, was sie in der Konstitution der Identität Angelburgs als gegeben sieht.<sup>236</sup>

Julia Zimmermann schlussfolgert anhand ihrer Analyse der kulturellen Kontaktsituationen in Albrechts *Jüngerer Titarel*, dass interkulturelle Zusammentreffen durch ein gleichzeitiges Nebeneinander „interkultureller Abschottung“ und „transkultureller Verflechtung“ geprägt seien, und Kulturen als Ganzes hybride Formationen darstellten.<sup>237</sup> Auch Werner Röcke wendet in seinem Beitrag *Spielräume kultureller Kontakte im Roman des 16. Jahrhunderts: Der »Finckenritter«*, Straßburg 1560 Bhabhas Denkfigur der Hybridität an und verbindet sie mit der Entstehung neuer kultureller Konstrukte, die die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem transzendierten. Dabei bezieht er sich in seiner eher skizzenhaften Analyse auf die Durchdringung des Handlungsraumes des reisenden Protagonisten durch Indikatoren der Fremdheit. Topoi der Fremde würden laut Röcke in die Vertrautheit der eigenen Erfahrungswelt verlagert mit dem Resultat einer „prinzipiellen Verkehrung von Sinn und Ordnung der Welt, der Wahrnehmung und der sozialen Kommunikation“. Mit seiner Definition von Hybridität bzw. Hybridisierung postuliert er die Auflösung binärer Gegensätze hin zu etwas Neuem, übersieht dabei aber, dass Bhabha mit seinem Konzept reine Vermischungen negiert und das Fortbestehen von Differenzen betont. Ferner überzeugt Röckes Vorstellung von Kulturkontakten nicht. Die Beispiele, die er anführt – der Protagonist trifft im Laufe seiner Reise auf körperlich deformierte Figuren – zeigen keinerlei kulturelle oder religiöse Codierung. Es handelt sich schlicht um physiologische Abnormität, und eben nicht um kulturell bedingte Fremdheit bzw. Andersheit. Der Beitrag ist somit ein Beispiel dafür, wie das Konzept der Hybridität weniger als Erkenntnis- und Analysekategorie eingesetzt, sondern nachträglich auf einen bereits erarbeiteten Befund übertragen wird.

Eine neue Sichtweise auf die beiden mittelhochdeutschen Epen *Herzog Ernst* und *König Rother* bietet Seraina Plotke in ihrem Aufsatz über kulturgeographische Begegnungsmodelle. Sie untersucht darin die Vermittlung zeitgenössischen kulturellen Wissens über den

---

<sup>235</sup> Schausten konstatiert, dass strukturelle, Hybridität erzeugende Parameter die Texte ihres Korpus vereinen, dass aber das verbindende Moment eben auch deren narrative Geschlossenheit sei. Diese sieht sie durch den in allen Texten verwirklichten Zusammenschluss von genealogischem Erzählen und Brautwerbungsschema gegeben. Vgl. ebd., S. 21-26.

<sup>236</sup> Vgl. ebd., S. 149.

<sup>237</sup> Vgl. ebd., S. 92.

Orient, das sich in Handlungsführung, Figurenkonfiguration und Beschreibung von Schauplätzen widerspiegle, unter Heranziehung postkolonialer Theorieelemente.<sup>238</sup> Bei ihrer Relektüre des *Herzog Ernst* stellt sie fest, dass die Wahrnehmung des Fremden auf Figuren- und Erzählebene auseinanderdriften, und bringt diesen Befund mit Saïds Konzept der kontrapunktischen Lektüre, das die innere Mehrstimmigkeit von Texten aufzuspüren versucht, in Verbindung.<sup>239</sup> Die Analyse des *König Rother* erfolgt im Rückgriff auf Bhabhas Kategorie des *third space*, mittels derer sie die literarische Darstellung von Konstantinopel als doppeldeutigen, weder der okzidentalen, noch der orientalischen Welt eindeutig zugehörigen Ort der kulturellen Begegnung und Überlagerung interpretiert. Weiter betont sie das paradoxe Spannungsfeld, das aus der Kopräsenz von Identität, Differenz und Synthese in der Konstitution dieses literarisch vermittelten geographischen Raumes resultiere.<sup>240</sup>

Die ausgewählten altgermanistischen Forschungsfelder und deren Untersuchungsergebnisse haben gezeigt, dass das Hybriditätskonzept gattungsübergreifend und unter unterschiedlichen Forschungsperspektiven und Fragestellungen in der Altgermanistik Anwendung findet. Dabei wird Hybridität mitunter als Kategorie der Diversität auf Figurenebene und Werkebene untersucht und von gattungstheoretischen Überlegungen begleitet. Über den Einbezug von Autor und Text hinaus wird die Ebene der Rezipienten in einzelnen Beiträgen miteinbezogen und herausgearbeitet, inwiefern die den Texten attribuierte vornehmlich strukturelle Hybridität spezifische Anforderungen im Bereich der Interaktion zwischen Rezipient und Text erfordert. Während die Arbeiten der ersten beiden Gruppen vorwiegend poststrukturalistisch ausgerichtet sind oder Hybridität rein heuristisch fassen, weisen die Beiträge von Schlechtweg-Jahn, Waltenberger, Schausten, Zimmermann und Plotke kulturtheoretische Implikationen im Kontext postkolonialer Theorienbildung auf. Hybridität wird hier entgegen des synthetisierenden Diversitätsansatzes dynamisch aufgefasst als komplexer und vielschichtiger Aushandlungsprozess kultureller Differenz, der im literarischen Text stattfindet. Es hat sich ebenfalls herausgestellt, dass postkoloniale Ansätze insgesamt in altgermanistischen Studien bislang wenig repräsentiert sind und von einer dortigen Etablierung und Verankerung derartiger Konzepte kaum die Rede sein kann. Solchen Vorhaben scheint noch immer – anders als es beispielsweise in der Neuen Literaturwissenschaft der Fall ist – der Einwurf der Illegitimität anzuhaften.

An dieser Stelle setzt nun die vorliegende Arbeit an, nimmt aber weniger kulturelle Gebilde als ganze und ihre literarische Vermittlung auf der Makroebene in den Blick, wie es Julia Zimmermann in ihrem Beitrag tut, sondern legt ihren Interessensschwerpunkt primär auf die Konstitution und Transformation der Identität einzelner Migrantfiguren im Rah-

---

<sup>238</sup> Vgl. Seraina Plotke, *Kulturgeographische Begegnungsmodelle. Reise-Narrative und Verhandlungsräume im <König Rother> und im <Herzog Ernst B>*, S. 51-73.

<sup>239</sup> Vgl. ebd., S. 62.

<sup>240</sup> Vgl. ebd., S. 71f.



men von Kulturbegegnungen. Anders als bei Monika Schausten wird nicht die partielle Auflösung der Binarität zwischen Höfischem und Nicht-Höfischem untersucht. Leitkriterien sind vielmehr kulturelle Zuschreibungen und deren potentielle Liminalität. Dabei wird besonderes Augenmerk auf die diskursive Konstruiertheit dieser Zuweisungen gelegt, indem die dahinterliegenden Strategien der Inszenierung aufgedeckt werden.

Die Anwendbarkeit des Hybriditätskonzepts nach dem theoretischen Verständnis Homi Bhabhas wird nicht von Vorneherein vorausgesetzt, sondern kritisch auf Kompabilitätsprobleme hin hinterfragt. Im allgemeinen Schlussteil wird die Tauglichkeit des Konzeptes zusammen mit dem entwickelten Konstrukt der Migration abschließend diskutiert.



## 5 Graf Rudolf

### 5.1 Rudolfs Status als Migrant

Die aus den Textfragmenten erschießbare Handlung wird im Hinblick auf die wichtigsten Stationen der Handlung um den Grafen Rudolf aus Flandern im Folgenden nachgezeichnet:<sup>241</sup> Der flandrische Graf macht sich als Kreuzritter nach Jerusalem auf, begibt sich dort nach anfänglichen Kämpfen gegen die Heiden auf deren Seite und lebt anschließend am Hof des orientalischen Herrschers in einem respektvollen Miteinander, bevor er zusammen mit seiner Geliebten, ihrer Vertrauten und einem Verwandten die Rückkehr in die Heimat anstrebt. Rudolfs Aufenthalt im Orient ist somit nicht auf den Wunsch nach einer dauerhaften Verlagerung des Lebensraumes zurückzuführen, sie ergibt sich aus dem Handlungsgeschehen heraus, sie ist sekundär motiviert.

Vom päpstlichen Aufruf zur Befreiung des Heiligen Grabes alarmiert,<sup>242</sup> bricht Rudolf nach Jerusalem auf. Vorher bittet Rudolf Gott in einem Gebet, das Einverständnis seines Vaters, der – wie man aus Rudolfs Gedanken erfährt – dessen Absichten nicht unterstützt, zu erwirken.<sup>243</sup> Rudolf zeigt sich tief berührt von dem Schicksal der Christen und bricht im Verborgenen in Tränen aus. Über Rudolfs Mutter wird bei der Vorbereitung der Fahrt berichtet, dass sie ihrem Sohn ein prachtvolles Bett herrichten lässt.<sup>244</sup> Was als Teilnahme am christlichen Kreuzzug beginnt, in dem Rudolf dank seines militärischen und politischen Geschickes eine tragende Rolle zukommt (Rudolf rät König Gilot von Jerusalem zur Belagerung der Stadt Scalun),<sup>245</sup> mündet in einen langfristigen Aufenthalt am Hof des Königs Halap. Rudolf wechselt nach der Friedensschließung zwischen Christen und Heiden zusammen mit seinem Verwandten Bonifait und höchstwahrscheinlich mit dem Sohn des Königs von Jerusalem die Fronten.<sup>246</sup> Der Grund hierfür kann aus den inhaltlichen Gegebenheiten der Epenfragmente nicht erschlossen werden. Die Minne zur Königstochter mag dabei eine nicht

<sup>241</sup> Die folgenden Textbelege sind der Ausgabe von Peter Ganz entnommen: Peter F. Ganz (Hg.), *Graf Rudolf*. - Zur Datierung und zur Handschriftenbeschreibung siehe Ders., *Graf Rudolf*, in: VL, 1981, Sp. 212-216; nähere Angaben zum Zustand der Handschrift findet sich in der Einleitung zur Textausgabe des *Graf Rudolf* von Ganz, S. 10-22; hier S. 21f.

<sup>242</sup> Die Textstellenangaben innerhalb der Fußnoten weichen vom üblichen Zitierschema, das man u.a. bei Ganz, Fromm und Sabel vorfindet, dahingehend ab, dass sie an erster Stelle die Seitenangabe enthalten, auf die die Versangabe zusammen mit der Nennung des jeweiligen Fragmentes folgen. Durch die Berücksichtigung der Seitenzahl(en) aus der Textausgabe soll ein leichteres Auffinden der zitierten Stellen gewährleistet werden. Denn die Nennung der Sigle des jeweiligen Fragmentes als Leit-Referenz setzt die Kenntnis der Abfolge der Textstücke voraus. Die Textgliederung wird dabei aber nicht aufgelöst, die Fragment-Grenzen bleiben erhalten. - Vgl. *Graf Rudolf (GR)*, S. 24, V. 21-31 (Fragment β) u. S. 26, V. 4-10 (Fragment α).

<sup>243</sup> Vgl. *GR*, S. 26, V. 13-25 (Fragment α).

<sup>244</sup> Vgl. ebd., S. 27f., V. 3-29 (Fragment ab).

<sup>245</sup> Zu Rudolfs Ratschlägen und seiner Rolle als Vermittler zwischen den Parteien siehe ebd., S. 30, V. 5-24 (Fragment Bb) u. S. 38, V. 4-15 (Fragment D).

<sup>246</sup> Der Text des Fragmentes E setzt mit einem Minnegespräch zwischen Rudolf und der Tochter des Königs Halap ein. Vgl. ebd., S. 49 (Fragment E).

unwesentliche Rolle spielen. Die neue Lebensform wirkt angesichts der bisherigen Handlung nicht als kontradiktorisch, denn unmittelbare, nicht nur gewaltsame Begegnungen mit den Andersgläubigen insbesondere während der Friedensverhandlungen gehen der Koexistenz von Christen (aus dem Westen) und Muslimen auf orientalischem Territorium voraus. Der Zusammenhalt zwischen Rudolf und dem orientalischen Herrscher Halap wird als unverbrüchlich dargestellt. So geht Halap auf die Forderung des christlichen Königs, ihm den Verräter Rudolf auszuliefern, nicht ein, und Rudolf kämpft in der Folge in einem Belagerungskampf als Teil von Halaps Heer gegen seine christlichen Glaubensgenossen.<sup>247</sup>

Nach einer großen Lücke setzt das nächste Bruchstück in Konstantinopel ein. Rudolfs Geliebte wehrt die Annäherungsversuche des dortigen christlichen Herrschers ab und empfängt auf eigenen Wunsch die Taufe. Parallel dazu wird Rudolfs Situation geschildert. Er ist in Gefangenschaft geraten, ist schwer verwundet, kann sich aber mühevoll befreien und schleppt sich kriechend am Boden weiter.<sup>248</sup> Die Anstrengungen der Flucht, bei der Rudolf sich in Dornbüschen versteckt, sich durch das weggeworfene Brot eines Vorbeigehenden und durch etwas Wein eines mitfühlenden Pilgers am Leben hält, wird ausführlich beschrieben.<sup>249</sup> Im nächsten Fragment befindet sich Rudolf ebenfalls in Konstantinopel, wo er mit Irmenschart (das ist der christliche Taufname seiner Geliebten), Beatrise, der Hofdame Irmenscharts, und seinem Verwandten Bonifait in Richtung Heimat flieht.<sup>250</sup> Während der Flucht wird Bonifait von Räubern während eines nächtlichen Überfalls getötet. Der Text endet mit der klagevollen Erkenntnis des Protagonisten:

*daz ich ie in dieser bosen zit,  
ouwe leider, wart geboren!  
herre, daz ich dinen zorn  
alsus ungededicliche han!*<sup>251</sup> (GR, S. 72, V. 41-44; Fragment Kb)

## 5.2 Formale Spezifika des Textes

Forschungsbeiträge zum *Graf Rudolf* sind rar und konzentrieren sich neben eher einführend gehaltenen Aufsätzen in erster Linie auf den Nachweis zeitgenössischer Kreuzzugsmotivik verbunden mit dem Ziel der Ableitung möglicher direkter und indirekter Verweise auf das historische Kreuzzugsgeschehen zur literarhistorischen Lokalisierung des Werkes.<sup>252</sup> Diese

<sup>247</sup> Rudolf kämpft mit der flachen Seite der Klinge gegen die Christen. Vgl. ebd., S. 56, V. 51-54 (Fragment Fb).

<sup>248</sup> Zu Rudolfs Ausbruch aus dem Verließ siehe ebd., S. 60, V. 32-47 (Fragment Gb); zur Taufe siehe S. 58, V. 37-39 (Fragment G) u. S. 59, V. 1-13 (Fragment Gb).

<sup>249</sup> Vgl. ebd., S. 63f., V. 1-58 (Fragment Hb).

<sup>250</sup> Vgl. ebd., S. 69, V. 9-38 (Fragment K).

<sup>251</sup> Meine Übersetzung: „O weh, dass ich in diese schlimme Zeit hineingeboren wurde und dass du, Herr, mit deinem Zorn eine solche Ungnade an mir walten lässt.“

<sup>252</sup> Ruh und Fromm verorten das Werk literarhistorisch. Siehe Kurt Ruh, *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*, Bd. 1, S. 61-66; und Hans Fromm, *Der Graf Rudolf*; siehe auch die Einleitung zur Textausgabe von Ganz des *Graf Rudolf*, S. 10-22. An Beiträgen, die literarische Formen zeitgenössischer Kreuzzugs-

Zurückhaltung mag vor dem Hintergrund verwundern, dass nicht nur Kurt Ruh dem Werk einen singulären Status zuweist,<sup>253</sup> eine Einschätzung, auf die weiter unten zurückzukommen ist. Doch die Spezifika des Textes, vor allem in formaler Hinsicht, führen dazu, dass man sich bei der Bearbeitung des Textes vor Probleme gestellt sieht. Dies liegt vor allem an der besonderen Überlieferungssituation:<sup>254</sup> der Text liegt in insgesamt 14 Fragmenten einer einzigen Handschrift vor. Dazu kommt, dass eine Behandlung des Textes mit Reagenzien in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts eine rückversichernde Prüfung der ohnehin hohen Zahl streitbarer Textstellen nahezu unmöglich macht. So war es Wilhelm Grimm, dem Herausgeber der ersten Ausgabe 1828, zwar noch möglich, den Text zu entziffern, aber vage Vermutungen blieben bei der Erschließung des Textes dennoch nicht aus. Nicht nur das Überlieferungsschicksal des Textes – von dem fragmentarischen Status des Werkes, der die Lesbarkeit der Fragmente schwer einschränkenden chemischen Behandlung der Handschrift bis hin zu daraus resultierenden strittigen Textstellen – sondern auch nicht (mehr) vorhandene Angaben im Text, aus denen Rückschlüsse auf Autor und genaue Datierung gezogen werden könnten, erschweren den Zugriff auf das frühhöfische Epos. Eine exakte Datierung ist trotz der Versuche, Verbindungen zu historischen Personen und zu Ereignissen vor allem im Umfeld der Kreuzzüge herzustellen,<sup>255</sup> nicht möglich. Vorgenommene Datierungsversuche werden von der Forschung kontrovers diskutiert. Mehrheitlich wird das Epos aber auf das ausgehende 12. Jahrhundert bzw. auf das beginnende 13. Jahrhundert datiert.<sup>256</sup> Bei der Frage nach der Datierung kommt erschwerend hinzu, dass das französische Epos, das mutmaßlich die Quelle des *Grafen Rudolf* darstellt, nicht mehr erhalten ist bzw. bislang nicht ausfindig gemacht werden konnte.<sup>257</sup> Konkrete literarische (An-)Bindungen sind nicht feststellbar,

---

motivik forcieren, sind zu nennen: Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*, Berlin 1960, S. 123-128; und weniger stark ausgeprägt auch bei: Wolfgang Mohr, *Zum frühhöfischen Menschenbild in <Graf Rudolf>*.

<sup>253</sup> Vgl. Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 61.

<sup>254</sup> Vgl. die Einleitung zur Textausgabe des *Graf Rudolf* von Ganz, S. 10-22.

<sup>255</sup> Ganz plädiert für eine frühere Datierung des Textes und hält als Entstehungszeitraum die Jahre zwischen 1170-1187/1190 für wahrscheinlich. Er bezieht sich vor allem darauf, dass Jerusalem im Text noch als Zentrum der westlichen Eroberer und als Sitz des christlichen Königs dargestellt wird, und schließt daher eine Entstehung nach 1190 aus mit dem Argument, dass der Fall der Stadt sich im Text im Rahmen einer Bezugnahme widerspiegelt hätte und der Text von dem Ereignis und seiner historischen Zäsur tangiert worden wäre. Vgl. Ganz, *Graf Rudolf*, in: VL, Sp. 212-216; hier Sp. 214f.

<sup>256</sup> Vgl. Fromm, *Der Graf Rudolf*, S. 214 und 218f. und Schneiders paläographische Untersuchung, bei der sie sich für eine Datierung der Handschrift auf den Beginn des 13. Jahrhunderts ausspricht: Karin Schneider, *Gotische Schriften in deutscher Sprache*, S. 116-118. - Fromm verweist ferner darauf, dass die Frage, ob es sich bei der Handschrift um ein Manuskript im zeitlichen Umkreis des Originals oder um eine Abschrift in zeitlicher Distanz zu dessen Entstehung handelt, offen bleiben muss. Vgl. Fromm, *Der Graf Rudolf*, S. 214.

<sup>257</sup> Für die Annahme einer altfranzösischen Vorlage sprechen die zahlreichen französischen Eigennamen und die Verwendung des französischen Begriffes *gastel* (= rundes Brot), dessen Kenntnis der Autor bei seinem Publikum nicht annimmt und den er daher in die deutsche Sprache übersetzt. Zur Quellenfrage siehe: Ganz, *Graf Rudolf*, VL, Sp. 213f. und Fromm, *Der Graf Rudolf*, S. 215f.

eine genaue literarhistorische Einbettung bleibt daher schwierig, zumal das Epos ohne nachweisbare Wirkung geblieben ist.<sup>258</sup> Soweit der eher problemorientierte Aufriss des Forschungsstandes zum *Graf Rudolf*. Wenig beachtet wurde dabei bisher die Studie von Barbara Sabel geblieben, die dem Werk thematisch, nämlich in der Art und Weise, wie die Andersgläubigen dargestellt werden und wie die Beziehung zwischen Christen und Muslimen im Text realisiert ist,<sup>259</sup> eine Sonderstellung einräumt.<sup>260</sup> Doch es ist nicht nur die in Sabels Augen „tolerante“, „realitätsnahe“ Grundhaltung gegenüber den andersgläubigen Orientalen, die sie vor allem kontrastiv zu den im nahen zeitlichen Umfeld entstandenen *Rolandslied* betont,<sup>261</sup> was Ruh als „gänzlich undogmatische Wertung“ bezeichnet,<sup>262</sup> und was wiederum eine Beschäftigung mit dem *Graf Rudolf* so lohnenswert mache. Es ist der im Text entworfene literarische Raum, in dem Christen aus Ost und West sowie Muslime zusammentreffen und temporär zusammenleben und in bestimmten Situationen und Bereichen miteinander interagieren.

Die literarische Welt des Textes ist nicht auf ein christlich-heidnisches Binaritätsmodell hin ausgelegt, sondern durch die Kopräsenz eines dritten Partners/Oponenten geprägt. Die hier vorausgeschickte These, dass die Existenz dieses Dritten bzw. zuweilen auch Vierten wiederum bewirkt, dass die Kategorien des Eigenen und Anderen keine fest umrissenen, auf bipolarer Differenzierung beruhenden Sinneinheiten darstellen, wird in den folgenden Kapiteln näher erläutert werden.

### 5.3 Migration in zwei Phasen

Ausgehend von den Erfahrungen des Protagonisten im Nahen Osten wird dessen Aufenthalt am Hof des christlichen Königs Gilot von Jerusalem betrachtet, das dortige politische Geschehen und die Beziehungen zwischen den beiden gegnerischen Parteien mit Rudolf als Anführer, der zunächst – gemäß der Intention, mit der seine Ausfahrt verbunden ist – die Seite der christlichen Glaubensbrüder in Jerusalem unterstützt.

Im Zuge der ersten Phase von Rudolfs Migration vermittelt der Text sowohl innerchristliche kulturelle Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten und präsentiert das Bild einer in sich inhomogenen Ökumene.<sup>263</sup>

---

<sup>258</sup> Vgl. Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 61.

<sup>259</sup> Siehe hierzu ausführlich: Yücel Sivri, *Mitteldeutsche Orientliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts. <Graf Rudolf> und <Herzog Ernst>*. – Sivri behandelt neben GR gleichwertig den *Herzog Ernst* mit detaillierten Handlungsparaphrasen unter besonderer Berücksichtigung der schwierigen Überlieferung und verortet die beiden Texte v.a. gattungsmäßig unter Einbindung von historischen Aspekten und von intertextuellen Bezügen zu antiken und „orientalischen“ Literaturen.

<sup>260</sup> Siehe Barbara Sabel, *Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur*, S. 256-266.

<sup>261</sup> Vgl. ebd., S. 266.

<sup>262</sup> Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 64.

<sup>263</sup> Wie bereits angekündigt, wird die erste Migrationsphase des Protagonisten in bewusster Abweichung von dem dieser Arbeit inhärenten Verständnis von Migration unter dem Gesichtspunkt kultureller Unterschiede zwischen Christen in Ost und West behandelt.

### 5.3.1 Differenzen innerhalb der christlichen Ökumene

Nach seiner Ankunft und dem feierlichen Empfang in Jerusalem rät Rudolf dem christlichen König Gilot von Jerusalem zur Belagerung der Stadt Scalun (Ascalon).<sup>264</sup> Der christliche Herrscher nimmt diesen Ratschlag an und eröffnet einen sechsmonatigen Belagerungskampf, bei dem beide Seiten große Verluste zu beklagen haben.<sup>265</sup> Rudolf avanciert schnell zum engsten Vertrauten des Königs und wird von ihm trotz seines noch jungen Alters mit bedeutsamen politischen Ämtern betraut. Rudolf wird in das gesellschaftliche Leben vor Ort integriert: er wird beispielsweise mit dem Bau des neuen Palastes für den König beauftragt.<sup>266</sup> Dabei erscheint besonders bemerkenswert, dass Rudolfs politischer Meinung große Bedeutung zugemessen wird und er durch die Möglichkeit der aktiven Mitbestimmung und Mitgestaltung zu einem wichtigen Akteur in Jerusalem wird. Er erfährt von *vogeden unde schultheizen*, von den einheimischen Frauen und darüber hinaus auch vom König großen Respekt und kann diesen davon abhalten, eine Zurschaustellung höfischer Pracht gleich der des römischen Kaisers anzustreben. Rudolf wird fortan im Dienst des Königs mit der Mehrung von dessen Ansehen betraut.<sup>267</sup> Bemerkenswert ist, dass Rudolf aus Sicht der einheimischen Christen Folgendes ausmacht:

*sin gelaz was da vremede  
zu Ierusalem imme lande.  
dicke [er an i]me des bekante  
daz er zu rechte hovisch were. (GR, S. 40, V. 20-24; Fragment D)*<sup>268</sup>

Dass *gelaz* trotz der wenige Verse zuvor geschilderten weiblichen Bewunderung auf Rudolfs äußerliche Erscheinung zu übertragen ist, halte ich für unwahrscheinlich. Mir scheint es auch nicht vertretbar, wie Ganz von einem außergewöhnlichen höfischen Benehmen mit dem Fokus auf dessen einzigartiger Qualität auszugehen. Vielmehr scheint es sinnvoll vor dem Hintergrund, dass an dieser und an späterer Stelle topographische Angaben die Beschreibung der *hovischeit* flankieren, davon auszugehen, dass Rudolf in der Art, wie er agiert, im Land Jerusalem als Nicht-Einheimischer mit anderskulturell geprägten, eigenen Sitten wahrgenommen wird. Für diese Deutung spricht auch, dass Rudolf im Anschluss an die zitierte Passage zum Ablauf höfischer Feste in Rom befragt wird und er überdies beauftragt wird, sich um die Erziehung des Knaben Appollinart zu kümmern, und zwar entsprechend den Gepflogenheiten in seiner Heimat:

<sup>264</sup> Vgl. GR, S. 29, V. 19-29 (Fragment B) u. S. 30, V. 1-32 (Fragment Bb).

<sup>265</sup> Vgl. ebd., S. 31, V. 9-16 (Fragment δ) u. S. 33, V. 39-49 (Fragment δb).

<sup>266</sup> Vgl. ebd., S. 42, V. 20-24 (Fragment Db) u. S. 43, V. 30-46 (Fragment γ).

<sup>267</sup> Vgl. ebd., S. 41f., V. 28-61 (Fragment Db) u. die Fortsetzung S. 42, V. 1-19 (Fragment γ) u. S. 43, V. 25-29 (Fragment γ).

<sup>268</sup> Meine Übersetzung: Seine Erscheinung war dort in Jerusalem im Land ungewohnt. Oft bemerkte er [= der König], dass er in rechtem Maße höfisch war.

[Appollinart d]az schone kint  
 bevalch her deme herren  
 daz [er iz solde] leren  
 die zucht von sime lande,  
 wande man [an ime be]kand[e]  
 daz er zu rechte hovi[sc]h were.  
 sinen site [vil lobeb]ere  
 solder in ane bringen.<sup>269</sup> (GR, S. 44, V. 9-16-, Fragment γb)

Im gewünschten Erziehungskatalog sind der ritterliche Umgang mit Waffen im Turnier, die Tugenden, Freigebigkeit, Zuverlässigkeit und Demut, sowie die Auswahl geeigneter Berater enthalten.<sup>270</sup> Rudolf überträgt das Mentorat an seinen Verwandten Bonifait.<sup>271</sup> Was in direkter Rede vom König an gewünschten Erziehungsinhalten ausgeführt worden ist, gibt der Text als Anweisung an Bonifait noch einmal in indirekter Rede wieder. Rudolf ergänzt über die höfischen Tugenden und das richtige Verhalten im Kampf hinaus den adäquaten Umgang mit den Damen und die Förderung junger, tapferer Gefolgsleute.<sup>272</sup>

Der erteilte Erziehungsauftrag an Rudolf und die durch Gilot mehrfach betonte außergewöhnliche Klugheit des jungen Rudolf, auf die kurz vor besagter Stelle rekurriert wird,<sup>273</sup> und die Tatsache, dass Rudolf im Anschluss über das Prozedere höfischer Feste in Rom befragt und darüber hinaus seine Einschätzung im Hinblick auf derartige Machtdemonstrationen eingeholt wird, sprechen aus handlungslogischer Sicht ebenfalls dafür, Rudolfs höfische Verhaltensweisen und seine unter Beweis gestellte Bildung, als Ergebnis entsprechender kulturell verschiedener Formen und Inhalte höfischer Erziehung mit *gelaz* in Verbindung zu bringen.

Herausgearbeitet werden konnte bisher, dass die kulturellen Spezifika des aus dem Westen stammenden Christen Rudolf und sein höfisches Verhalten aus der Sicht der einheimischen Christen als erstrebenswerte Elemente aus einem anderen kulturellen Umfeld mit

<sup>269</sup> Meine Übersetzung: [Appollinart] den vorbildlichen Knaben übergab er in die Obhut dieses Adligen [= Rudolf], damit dieser ihm die in dessen Land typische höfische Lebensweise lehren sollte, denn man merkte, dass er in richtigem Maße höfisch war. Seine Art zu leben und zu handeln, sollte er ihm beibringen. - Ich schließe mich dem Urteil von Ganz an, der sich hier von Grimms Lesart *Rudolfen* distanziert, und in seinen Anmerkungen zur Textausgabe annimmt, dass es sich bei der nicht mehr lesbaren Stelle um den Eigennamen *Appollinart* handelt. Ganz argumentiert, dass der Name *Appollinart* in seiner Länge in die entsprechende Stelle passe und dass die Logik des Textes diese Deutung zulasse. Appollinart wird an späterer Stelle als Rudolfs Knappe dargestellt. Vgl. Ganz, *Graf Rudolf*, S. 87. - Dass es sich bei Appollinart um eine Person aus dem Umfeld des Königs handeln könnte, hält Ganz auch für wahrscheinlich. Was man zur Untermauerung dieser Deutung heranziehen könnte, was Ganz aber nicht tut, ist eine spätere Aussage des christlichen Königs, in der er dem zu den Muslimen übergelaufenen Rudolf vorwirft, ihm den Herzog (?) und seinen Sohn genommen zu haben. Ich plädiere daher dafür, Appollinart als den Sohn des christlichen Königs anzusehen und nicht als den Sohn eines im Text einmalig genannten namenlosen Heiden, wie Fromm es tut. Vgl. Fromm, *Der Graf Rudolf*, S. 214-234; hier S. 220.

<sup>270</sup> Vgl. GR, S. 44, V. 18-23 (Fragment γb).

<sup>271</sup> Vgl. ebd., S. 44f., V. 25-46 (Fragment γb).

<sup>272</sup> Vgl. ebd., S. 45, V. 36f. (Fragment γb) u. S. 45, V. 41-43 (Fragment γb).

<sup>273</sup> *Er wiste vil groze wizze an deme Kindeschen helede.* GR, S. 40, V. 18f. (Fragment Db). - Meine Übersetzung: Er [= König Gilot] erkannte, dass der junge Held sehr klug war.



entsprechendem Vorbildcharakter wahrgenommen werden. Es geht hier weniger um kategoriale Differenzen zwischen westlichen und östlichen Christen, als vielmehr um spezifische kulturelle Ausprägungen von Elementen des höfischen Lebens.<sup>274</sup> Dabei sollte vor allem berücksichtigt werden, dass Wahlfreiheit besteht und Gilot die Inhalte des Erziehungsprogrammes nach eigenem Ermessen selbst festlegt. Der Text entwirft hier die Vorstellung einer Assimilation aus Bildungsgründen, aus dem Wunsch heraus, vom Anderen zu lernen, wie sie nur in einem weiteren untersuchten Text, in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur*, jedoch dort nicht zwischen Christen, sondern zwischen Christen und Muslimen, aber eben auch nach dem Prinzip der ‚Erziehung der Jugend durch die Jugend‘ vorkommt (vgl. die Ausführungen zu der Figur des Fursin/Anshelm in Kapitel 7.2.3). Man könnte noch weitergehen und behaupten, dass der Text das Bild einer universal geltenden höfischen Kultur entwirft, deren Vorstellungen und Werte übergreifenden, globalen Charakter haben, ohne dabei einzelkulturelle Spezifika zu nivellieren.<sup>275</sup> Diese Hypothese ist umso interessanter, als dass sie aus der Begegnung zwischen Christen untereinander abgeleitet wird und der Text aus der Tatsache der gemeinsamen religiösen Zugehörigkeit zum Christentum heraus nicht die Strategie verfolgt, vollkommene Identität zu postulieren bzw. zu erzeugen.<sup>276</sup>

Nun wird gerade dem als anmaßend dargestellten und mit roher Gewalt agierenden König Gilot ein Bewusstsein für kulturelle Spezifika zugeschrieben. Er nimmt unterschiedliche Ausprägungen höfischer Lebensformen wahr und positioniert sich bewusst dazu, ohne die eigenen Werte zu nivellieren oder zu degradieren. Der Text bedient sich somit weder des Verfahrens der Projektion bestimmter eigener Spezifika in den Anderen noch einer internalisierenden Vereinnahmung der Stimme des Anderen zur Affirmation von Elementen eigener (hier: westlich geprägten höfischen) Lebensformen. Die partikulare Konstellation des Textes besteht darin, dass der Andere ein christlicher Anderer ist!

Es lässt sich aus den bisherigen Beobachtungen ableiten, dass sich die Beziehungen zwischen den VertreterInnen des Christentums in West und Ost zum einen durch religiöse Identität auszeichnen, die über die Kreuzzugsaktivitäten hinaus keiner gesonderten Thematisierung zu bedürfen scheint, und zum anderen durch die Existenz von graduellen Unterschieden im Bereich des gesellschaftlichen Lebens. Der Text entfaltet somit Raum für das Nebeneinander von Identität und gradueller Differenz. An dieser Stelle drängt sich die Frage

---

<sup>274</sup> Zur Bedeutung höfischer Lebensformen im Text siehe: Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 64-66; und Fromm, *Der Graf Rudolf*, S. 228-230.

<sup>275</sup> Die hier entworfene Vorstellung einer übergreifenden, aber dennoch Eigenheiten nicht nivellierenden höfischen Globalkultur deckt sich mit der Darstellung kultureller Gegebenheiten in Thomasins *Der welsche Gast* (siehe Einleitungskapitel).

<sup>276</sup> Auch wenn die Frage, um wen es sich bei Appollinart (Sohn des christlichen Königs oder Sohn eines namenlosen Heiden) handelt, aufgrund der Lücken im Text nicht mit letzter Gültigkeit beantwortet werden kann, steht fest, dass Rudolfs *hovescheit* aus der Perspektive des östlichen Christen Gilot vermittelt wird.

auf, auf welche Repräsentationsstrategien der Text bei den christlich-islamischen Begegnungen rekurriert.

### 5.3.2 Inszeniertes Wissen und Macht

Was im Rahmen der kämpferischen Auseinandersetzungen zwischen den Repräsentanten des christlichen und des heidnischen Glaubens auffällt, ist die nüchtern und ohne polemisierende Züge dargestellte, von Erzählerseite unkommentierte Grausamkeit der Christen gegenüber den Andersgläubigen. König Gilot überzieht die *heidenschaft* mit Schrecken. Er verwüstet das Land und tötet Frauen und Kinder in brutaler Weise, was mit dem Abschlachten von Vieh verglichen wird.<sup>277</sup> Rudolf zeigt sich ebenfalls unerbittlich und lässt gegnerische Gefangene vor den Toren einer belagerten Stadt öffentlich hinrichten.<sup>278</sup>

Der Friede wird wohlgemerkt von Seiten der Muslime erwirkt, nicht im Sinne eines Gnadengesuches, sondern als strategisch herbeigeführte, konsensuelle Übereinkunft. Die wichtigsten Stationen, in denen Rudolf und in erster Linie der heidnische Girabobe als Vermittler zwischen beiden Parteien agieren, werden im Folgenden skizziert. Girabobe, der analog zu Rudolf die gegnerischen Kämpfer anführt und der Ratgeber des Königs Halap ist, lehnt Rudolfs Aufforderung, sich zu ergeben und die Heiligen Stätten zu räumen, ab und nimmt die angedrohte Tötung von Gefangenen in Kauf.<sup>279</sup> Der Anführer der Heiden, der einen Großteil seiner Männer im Kampf verloren hat, inszeniert daraufhin eigene Macht und Bedrohlichkeit, indem er alle Frauen auf der Burg als männliche Kämpfer verkleiden lässt.<sup>280</sup> Der christliche König lässt sich davon täuschen und führt den Lärm auf der besetzten Burg zunächst auf die Unterstützung des Antichristen zurück,<sup>281</sup> stellt aber dann den Einsatz und die Tauglichkeit der eigenen Männer an den Toren in Frage und erklärt sich bereit, diese im Kampf zu opfern.<sup>282</sup> In die sich abzeichnende, absichtlich herbeigeführte Zuspitzung des Konflikts greift Girabobe erfolgreich ein und bewirkt, dass sich Rudolf als Vermittler beim christlichen König für die Aushandlung eines Friedens ausspricht. Girabobe geht dabei folgendermaßen vor und wendet sich mit *grozen listen* an Rudolf:

*,her greve, wie liden ungemach.  
ir hat uns grozen schaden getan,  
daz selbe ne hat uch nicht vor gan.  
nu neme wir des einen vride.  
waz danne, al se ich geniden*

<sup>277</sup> Vgl. GR, S. 31, V. 17-27 (Fragment δ).

<sup>278</sup> Vgl. ebd., S. 34, V. 1-4 (Fragment C).

<sup>279</sup> Vgl. ebd., S. 34f., V. 10-23 (Fragment δb & C).

<sup>280</sup> Vgl. ebd., S. 35, V. 39-46 (Fragment C).

<sup>281</sup> Auch an einer anderen Stelle des Textes wird der Teufel erwähnt. In dem Gebet, das Rudolf zu Beginn der Erzählung an Gott richtet, wird die Opposition Gott/Christen versus Teufel/Verbündete des Teufels entfaltet. Wer die Verbündeten des Teufels jedoch sind, lässt der Text hier jedoch offen. Vgl. ebd., S. 26, V. 19f. (Fragment α).

<sup>282</sup> Vgl. ebd., S. 36, V. 25-30 (Fragment Cb).

*dar umme von der starken diet?  
dine wiezzen umme arbeite niet.  
iz ist ein volch also getan,  
sine achten nicht uff man  
unde ist ein rechte wilde diet  
unde ne ruchen ummez leben niet  
unde sizzen an des meres ende  
unde heizent volc svende.*<sup>283</sup> (GR, S. 37, V. 38-51; Fragment Cb)

Die Quintessenz von Girabobes Rede ist die, dass er Rudolf angesichts der schweren, nie dagewesenen Verluste zum Friedensschluss aufruft. Soweit der nicht unübliche Gang der Handlung im Rahmen der Beschließung eines Waffenstillstandes. Einer der Opponenten, meist der unterlegene, stellt ein Friedensgesuch.

Der Text verfährt jedoch anders, denn keine der beiden Parteien wird zum Sieger bzw. Verlierer stilisiert, der Fokus liegt auf den beidseitigen hohen Verlusten, auf den gleichermaßen schlimmen Folgen der Kämpfe. Girabobe agiert eben nicht auf der Basis einer Niederlage. Er manifestiert weitsichtiges und besonnenes Verhalten, das Rudolf auch gegenüber Gilot lobend hervorhebt.<sup>284</sup> Der Erzähler beschreibt Girabobe wenige Zeilen nach der Schilderung des sprunghaften Verhaltens des christlichen Königs ebenfalls in positiver Würdigung als *der stetich gemute*.<sup>285</sup>

Die Realisierung von Girabobes Friedensvorschlag beruht auf einer partikularen Argumentationsweise, die sich darin äußert, wie Girabobe das eigene Volk gegenüber Rudolf nach außen charakterisiert und Rudolfs Wahrnehmung dadurch beeinflussbar wird. Er präsentiert die auf den Burgzinnen stationierten Frauen als bedrohliche, barbarische Schar, die weder das eigene Leben noch das der Anderen schone. Die Selbststilisierung als ein zu Gnadenlosigkeit neigendes Volk, die in der Charakterisierung *volc svende* kulminiert, zeigt weitere Selbst-Attribuierungen, die eine neue Deutungsperspektive über die Androhung extremer Gewalt hinaus eröffnen: Rudolfs Verhandlungspartner beurteilt seine eigenen Landsleute als ein wildes Volk, dem er überdies einen fernen, am Ende des Meeres gelegenen, unzivilisierten Lebensraum zuschreibt. Die gesamte Passage scheint, wenn man Texte aus dem näheren und fernen zeitlichen Umfeld des *Graf Rudolf* heranzieht, was im Folgenden durch gezielte Querverweise exemplarischer Natur unternommen wird, auf gängige Muster innerhalb des literarischen Diskurses bei der Darstellung der Alterität orientalischer Völker zu rekurrieren, mit dem gewichtigen Unterschied, dass die Beschreibungsschemata in die

---

<sup>283</sup> Meine Übersetzung: „Herr Graf, ihr habt uns (großes) Leid zugefügt. Ihr habt uns große Verluste bereitet, wie es noch kein Anderer vor Euch getan hat. Deshalb lasst uns Frieden schließen. Selbst wenn ich mich dadurch in die Missgunst dieser kampfkraftigen Leute bringe! Die lassen sich von Not nicht abschrecken. Es handelt sich um ein überaus wildes Volk, das sich nicht um seine Männer schert, das keine Angst vor dem Tod hat, auf dem Meeresgrund lebt und den Namen Volksvernichter trägt.“

<sup>284</sup> Vgl. GR, S. 38, V. 12f. (Fragment D).

<sup>285</sup> Ebd., S. 37, V. 37 (Fragment Cb).

Selbstdarstellung Girabobes transferiert sind. Im *Rolandslied* etwa trifft man auf den heidnischen König Zernubele, dessen Land und Leute folgendermaßen beschrieben werden:

*Sîn lant, daz was fraissam,  
daz liut, daz ist grimme.  
der sunne, der gescaîn nie dar inne*<sup>286</sup> (RL, V. 3766-3768)

Das Volk Zernubeles wird als wild dargestellt, dessen Lebensraum als menschenfeindlich. An anderer Stelle geraten die grauenerregende Erscheinung dieses Volkes und die Rohheit der Lebensformen, die vor allem damit begründet wird, dass die Untertanen Zernubeles Pferde verzehren, in den Mittelpunkt der Darstellung.<sup>287</sup>

Auch in Terramers Gefolge in Wolframs *Willehalm* begegnet man monströsen Völkern, deren Wildheit unter anderem darin liegt, dass sie keine menschliche Stimme haben.<sup>288</sup> Ihr Territorium wird am Ende der Welt lokalisiert, dort wo keine Menschen leben.<sup>289</sup>

Im *Reinfried von Braunschweig* trifft man überdies auf ein orientalisches Volk, dem der Meeresboden als Lebensraum zugewiesen wird.<sup>290</sup> Kampfesgier und Erbarmungslosigkeit finden sich in der Schilderung der heidnischen Scharen im Rahmen der weltumspannenden Schlacht zwischen Christen und Heiden in Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich*.<sup>291</sup> Die Darstellung der Wildheit der Heiden kulminiert in der Namensgebung eines Anführers, der den Namen *kûnc von der Wilde* trägt.<sup>292</sup> Bei der Darstellung der körperlichen Deformation des zungen- und kopflosen heidnischen Königs Itinorat manifestiert sich ein interessantes, singuläres Detail.<sup>293</sup> Der Erzähler beteuert die Wahrheit seiner Ausführungen und beglaubigt diese mit einem Verweis auf die *Mappa mundi: swer des niht gelaubt, der lese Mappam Mundi!*<sup>294</sup> Die *Mappa mundi* wird hier als enzyklopädisches Nachschlagewerk genannt, in dem Rezipienten, die an dem Wahrheitsgehalt der Darstellung zweifeln, nachlesen können.<sup>295</sup>

<sup>286</sup> Übersetzung nach Kartschoke: Sein Land war greulich, die Menschen darin sind wild. Nie schien je darin die Sonne.

<sup>287</sup> Vgl. Der Pfaffe Konrad, *Rolandslied*, V. 2679 u. V. 2691.

<sup>288</sup> Vgl. Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, 35,14-16.

<sup>289</sup> Vgl. ebd., 35,4-7.

<sup>290</sup> Vgl. *Reinfried von Braunschweig*, V. 19320-19323.

<sup>291</sup> Siehe exemplarisch: Johann von Würzburg, *Wilhelm von Österreich*, V. 16302f. u. V. 16456.

<sup>292</sup> Ebd., V. 16447.

<sup>293</sup> Vgl. ebd., V. 16324-16329.

<sup>294</sup> Zu den Monstervölkern auf mittelalterlichen Weltkarten, ihren körperlichen, sozialen, patho- und ethnografischen Merkmalen und ihrer Vereinbarkeit mit dem mittelalterlichen *ordo*-Gedanken siehe Marina Münkler, <Monstra> und <mappae mundi>: Die monströsen Völker des Erdrands auf mittelalterlichen Weltkarten, S. 149-173.

<sup>295</sup> Die Darstellungen fremder Völker auf mittelalterlichen Weltkarten wie zum Beispiel der Ebstorfer Weltkarte bestehen in der Regel aus Illustration und Text, der sich aus Namensnennung und kurzer Beschreibung der signifikanten Merkmale zusammensetzt.

Die angeführten Beispiele sind wohlgerne Resultat einer exemplarischen Auswahl, die Zusammenstellung ließe sich um etliche Textstellen auch aus anderen mittelhochdeutschen Dichtungen erweitern. Doch mit Hilfe der gewählten Beispiele, bei denen fremde Völker aus dem Orient in ihrer körperlichen, sozialen und moralischen Defizienz dargestellt und an den Randzonen der Erde,<sup>296</sup> in Grenzregionen jenseits der erfahrbaren Wirklichkeit, in der Anti-Ökumene lokalisiert werden, wird deutlich, dass im *Graf Rudolf* gängige okzidentale Deutungsmuster und Wahrnehmungskriterien von Andersheit in ihrer Unzulänglichkeit vorgeführt werden. Im Rahmen der Figurenrede Girabobes wird der fiktionale Charakter der oftmals in der mittelalterlichen Vorstellungswelt für real gehaltenen Charakterisierung fremder Völker exponiert. Stereotype Beschreibungsschemata und Kategorisierungen werden dekontextualisiert und zugleich rekontextualisiert, indem sie in die Worte des orientalischen Vertreters selbst verlagert werden. Der Geltungsanspruch dieser Darstellung wird darüber hinaus durch die mangelnde Deckungsgleichheit zwischen der Selbststilisierung als wildes Volk und dem tatsächlichen Verhalten in Frage gestellt – und das mehr als 100 Jahre bevor im *Wilhelm von Österreich* trotz anklingender Zweifel an dem Wahrheitsgehalt solcher Beschreibungen erneut auf die topische Darstellung von Monstervölkern rekurriert wird.

Die strategische Repräsentation von stereotypem Wissen über den Anderen durch den Anderen selbst zeigt Wirkung. Denn Rudolf scheint der Selbstdarstellung Girabobes mit ihren kolportierten Vorurteilen Glauben zu schenken und zeigt sich erleichtert über das Friedensangebot.<sup>297</sup> Er setzt sich anschließend bei König Gilot für die Beendigung des Kriegszustandes ein.<sup>298</sup> Die Christen werden folglich im Text gewissermaßen mit ihren eigenen Waffen geschlagen, nämlich mit der in christlich geprägter Literatur präsenten hierarchisierenden, differenzierenden und alienierenden Beschreibung des nicht-christlichen Anderen.<sup>299</sup> Die aktivierten Stereotype stehen dem besonnenen und auf Frieden insistierenden Verhalten der muslimischen Anführer (allen voran Girabobe) entgegen, was nicht bedeutet, dass diese gewaltfrei agieren, jedoch scheint bei ihnen der Einsatz von Gewalt kanalisierbar.

Ein ebenfalls gängiges Muster bei der Darstellung des Verhaltens orientalischer Völker in westlichen, von Kreuzzugsthematik durchdrungenen Dichtungen liegt im Rekurs auf die topische, zur Beschreibung heidnischen Verhaltens herangezogenen Doppelformel *roub unde brant*.<sup>300</sup> Diese kommt im *Graf Rudolf* ebenfalls vor, sie wird jedoch, anders als im

---

<sup>296</sup> Münkler unterscheidet „statuarische“ Monstra, bei deren Beschreibung körperliche Merkmale dominant seien, von „agierenden“ Monstra mit deviantem sozialem Verhalten. Vgl. ebd. S. 163.

<sup>297</sup> Vgl. *GR*, S. 37, V. 52-56 (Fragment Cb).

<sup>298</sup> Vgl. ebd., S. 38, V. 8-15 (Fragment D).

<sup>299</sup> Szklenar betont ebenfalls, dass Girabobe sich die abendländischen Vorstellungen über heidnische Völker zunutze macht. Vgl. Hans Szklenar, *Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen*, S. 225. Mohr kommt zu dem gleichen Befund. Vgl. Mohr, *Zum frühhöfischen Menschenbild*, S. 101.

<sup>300</sup> Siehe zum Beispiel: *RL*, V. 202. Hier steht die Brutalität der Heiden im Zusammenhang mit der Zerstörung der Gotteshäuser und mit der Entführung von Menschen, die sie ihren als Götzen dargestellten Göttern opfern. Siehe auch *König Rother*, V. 3807. Dort plündert und brandschatzt der babylonische König im Land der griechischen Christen. Im *Reinfried von Braunschweig* verwüsten die Christen das Land der

zeitgenössischen literarischen Diskurs häufig der Fall, nicht auf die dem Heidentum zugeordneten Figuren bezogen, sondern auf das Vorgehen des Anführers der Christen, ohne eine Verurteilung dieses Handelns und ohne eine die Brutalität legitimierende Negativzeichnung oder Degradierung der Gegner. Aus diesem Befund und den aus der Selbstdarstellung Girabobes geschlossenen Beobachtungen scheint ableitbar, dass der Text im zeitgenössischen Diskurs repräsentierte Vorstellungen von den orientalischen Anderen aus dem üblichen Verwendungskontext löst – sowohl was Beobachter und Adressaten angeht – und diese in ihrer Konstruiertheit vorführt.

### 5.3.3 Integration ohne Assimilationsnotwendigkeit

Auf der Grundlage der bisherigen Untersuchungsergebnisse und der daraus abgeleiteten Hypothese, dass der Text sich von bestimmten literarischen Darstellungstraditionen distanziert bzw. diese konterkariert, sollen die Darstellung der Interaktionen am Hof von König Halap, die religiöse Einordnung der Repräsentanten des anderen Glaubens und daneben auch die Nomenklatur, derer sich der Text für deren Benennung bedient, untersucht werden.

Was läge bei einem mittelalterlichen Text, der mit einem päpstlichen Aufruf zum Kreuzzug einsetzt,<sup>301</sup> näher als zu erwarten, dass eine polemische, apologetisch-propagandistische Haltung gegenüber den aus christlicher Sicht heidnischen Opponenten entfaltet wird?

Eine detaillierte Auswertung des Vorkommens des Heidenbegriffs im Text und dessen Verwendungskontext liefert diesbezüglich folgende vorläufige Erkenntnis: die Markierung der Andersgläubigen als *heiden* ist nur an einer Textstelle direkt an die Existenz religiöser Differenz gekoppelt. Es ginge fehl zu behaupten, gerade vor dem Hintergrund, dass zahlreiche Partien des Textes nicht erhalten und aufgrund der fehlenden Vorlage auch nicht rekonstruierbar sind, dass der Text auf eine wertmäßige Abgrenzung zwischen Christen und VertreterInnen des Heidentums im Sinne einer asymmetrischen Beziehung gänzlich verzichtet.<sup>302</sup> Es wird in den folgenden Ausführungen zu prüfen sein, ob dem Begriffspaar, Christ-Heide im *Graf Rudolf* eine antithetische Grundkonzeption bei der nach der von Reinhart Koselleck vertretenen Denkform das vom Eigenen Abgegrenzte eine Pejorisation erfährt,

---

*verfluchten heidenschaft* und überraschen die *tumbe heidenschaft* während eines nächtlichen Überfalls. *RvB*, V. 15550-15555 u. V. 16106-16123.

<sup>301</sup> Dieselbe Ausgangslage findet sich im um 1170 entstandenen, stark polemisierenden und polarisierenden *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. Zur Datierungsfrage und zur Einordnung des Textes siehe das Nachwort von Kartschoke in dessen Ausgabe: S. 789-798.

<sup>302</sup> Das Modell asymmetrischer Gegenbegriffe geht auf Koselleck zurück. Vgl. das Kapitel *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe* bei: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, S. 211-259. - Siehe dazu auch die Erläuterungen von Strohschneider und dessen kritische Auseinandersetzung mit Kosellecks Begriffsprägung. Vgl. Peter Strohschneider, *Fremde in der Vormoderne. Über Negierbarkeitsverluste und Unbekanntheitsgewinne*.

zugrunde liegt. Koselleck nimmt an, dass sich in Selbst- und Fremdzuschreibungen die Identität einer Person und ihre Beziehung zu anderen Personen artikuliere.<sup>303</sup>

Eine solche, nach Kosellecks Verständnis konträre und (ab)-wertende Zuordnung liegt vor, als der christliche König auf das Kampfgeschrei, das aus der Burg seines Gegners ertönt, mit einer Diabolisierung seiner Gegner reagiert, indem er ihnen ein Bündnis mit dem Antichristen vorwirft, welcher als frequentes Darstellungselement in Kreuzzugsdichtungen u.a. auch im *Rolandslied* in vielfältiger Figuration den Anhängern des Islams zugeschrieben wird bzw. mit diesen identifiziert wird: *ich wene nu ist Anticrist den heiden kumen zu helfe*.<sup>304</sup> Wenige Verse später wird diese Deutung jedoch relativiert, indem die den Gegnern attribuierte Übermacht auf das Versagen der eigenen Kämpfer zurückgeführt wird.

Generell wird der Begriff des Heidnischen, mit Ausnahme eines namenlos bleibenden Mannes,<sup>305</sup> nicht auf einzelne Akteure bezogen, sondern immer in der Pluralform verwendet, was Sabel bei ihrer Untersuchung nicht berücksichtigt.<sup>306</sup> Die überindividuelle Verwendung des Begriffes, der sich damit einer konkreten Referenz entzieht, scheint meist frei von religiösen Implikationen und vielmehr als geographisch-territoriale Bezugsgröße zu fungieren. Dies zeigen die wenigen Beispiele, bei denen auf den Terminus *heide* rekuriert wird:

*er [= der christliche König] stifte roup unde brant  
vaste an die heidenschaft.*<sup>307</sup>

*ich sal noch maniges heiden mut  
betruben er ich werde irslagen.*<sup>308</sup>

*in der heidene lant  
waren [boten zu g]esant.*<sup>309</sup>

<sup>303</sup> Vgl. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, S. 211.

<sup>304</sup> GR, S. 36, V. 17f. (Fragment Cb). Zur Figuration des Antichristen im *Rolandslied* und dem Identifikationszusammenhang zwischen Antichrist, heidnischen Göttern und Heiden selbst sowie allgemein zur geistesgeschichtlich-theologischen Tradition der Lehre vom Antichrist und vom Weltende in der Tradition der Antichrist-Typologie siehe: Herbert Backes, *Teufel, Götter, Heiden in geistlicher Ritterdichtung. Corpus Antichristi und Märtyrerliturgie*, hier insbesondere S. 425-431 u. S. 438.

<sup>305</sup> Der Mann, der auf der Suche nach seinem Sohn ist, besichtigt den neu gebauten Palast des christlichen Königs und tritt sonst in der Handlung nicht weiter in Erscheinung. Vgl. GR, S. 43, V. 51-56 (Fragment γ) u. S. 44, V. 1-5 (Fragment γb).

<sup>306</sup> Vgl. Sabel, *Toleranzdenken*, S. 256-266.

<sup>307</sup> GR, S. 31, V. 18f. (Fragment δ). - Meine Übersetzung: Er übersäte die Heiden mit Raub und Brand.

<sup>308</sup> Ebd., S. 35, V. 35f. (Fragment C). - Meine Übersetzung: „Ich werde noch viele Heiden in Trübsal versetzen, ehe ich sterben werde.“

<sup>309</sup> Ebd., S. 45, V. 50 f. (Fragment γb). - Meine Übersetzung: Es wurden Boten in die heidnischen Territorien gesandt.

*die heiden [do deme herren]  
santen mit eren  
gabe harte vremede.*<sup>310</sup>

Die Belege zeigen, dass der Text auf eine negative Markierung durch entsprechende herabsetzende Attribuierungen und wertende Kommentare verzichtet bzw. dass der Begriff meist wertneutral gebraucht wird. Allein das zweite Beispiel, bei dem Rudolf aufgrund der großen eigenen Verluste den Heiden mit Rache droht, manifestiert eine oppositäre Relation, jedoch wiederum ohne den konkreten, nachweisbaren Einbezug religiöser Polemik. Welche Konnotationen der Heidenbegriff im *Graf Rudolf* in den Köpfen des zeitgenössischen Publikums hervorgerufen haben mag, kann nicht geklärt werden, zumal die spezifische Überlieferungssituation die Annahme einer Popularität des Textes mit entsprechender Publikumswirkung eher unwahrscheinlich macht. Eine genaue Analyse des Textbestandes verhilft aber zu dem Urteil, dass sich der Text in seiner Diktion durch einen undogmatischen Umgang mit den Muslimen und deren Beziehung zu den Christen auszeichnet.<sup>311</sup> Das heidnische Kollektiv, dem sich die Christen konfrontiert sehen, wird im *Graf Rudolf* nicht im Rahmen einer Pejorierung vom Eigenen abgegrenzt. Damit widersetzt der Text sich einer von mir in zahlreichen mittelhochdeutschen Dichtungen festgestellten Tendenz, Heiden als anonym bleibende Gruppen häufig in negativer, vor allem religiös hierarchisierender Zeichnung abzubilden, wohingegen einzelne Akteure mit positiven Eigenschaften versehen sein können – meist im Rahmen einer parallelisierenden Darstellung von Christen und Heiden. Diese Beobachtung bestätigt sich in unterschiedlicher Gewichtung und Konsistenz – was das vorliegende Referenzkorpus angeht – sowohl in Früh- als auch Spätformen höfischer Literatur, in Teilen von Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur*, im *Willehalm*-Zyklus ebenso wie in Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich*. Auf die textspezifischen Strategien bei der Differenzziehung zwischen Eigenem und Anderem und der analogen Charakterisierung einzelner westlicher und östlicher Figuren wird hier nicht gesondert eingegangen. Dies erfolgt im Rahmen der einzelnen Analysekapitel.

Untersucht man die Darstellung einzelner Figuren im *Graf Rudolf* ist hervorzuheben, dass bei der Charakterisierung von Einzelpersonen nicht auf den Terminus *heide* rekurriert wird, sondern dass einzelne Akteure ausschließlich (!) mittels Eigennamen häufig in Kombination mit positiven Epitheta in dem Bereich politischer Fähigkeiten und menschlicher Qualitäten, mittels Pronomen oder sonstigen Adjektiv- bzw. Substantivwendungen gezeichnet werden.<sup>312</sup> Besonders konturiert erscheint dabei die Figur des heidnischen Girabobes,

---

<sup>310</sup> Ebd., S. 46, V. 28-30 (Fragment A). - Meine Übersetzung: Die Heiden ließen dem christlichen König ehrenvolle und gänzlich fremdartige Geschenke überbringen.

<sup>311</sup> Zu diesem Urteil kommt auch Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 64.

<sup>312</sup> Siehe dazu im Detail: Sabel, *Toleranzdenken*, S. 259.



der – was bereits bei der Betrachtung der Friedensschließung zwischen ihm und Rudolf veranschaulicht worden ist – mehrfach als kluger und verlässlicher Ratgeber profiliert wird.<sup>313</sup> Äußerst bemerkenswert bei der Benennung der Figuren, jedoch von Barbara Sabel in ihren Ausführungen unbeachtet geblieben ist, dass nach dem Seitenwechsel Rudolfs der Begriff des Heidnischen in den uns zugänglichen, erhaltenen Textfragmenten nicht mehr vorkommt. Im neuen Umfeld, in dem der Text die Perspektive der islamischen Orientalen in den Vordergrund stellt, wird eine Kennzeichnung der aus christlicher Sicht Anderen scheinbar obsolet.

Doch kann man so weit gehen und sagen, dass der Heidenbegriff im *Graf Rudolf* mit Ausnahme der genannten, jedoch in ihrer Gültigkeit relativierbaren Aussage Gilots nicht, wie in Texten mit ähnlicher Thematik üblich, religiöse Differenzen markiert, sondern Fremdheit vielmehr im Bereich des Räumlich-Territorialen, ja etwa im Bereich des Ethnischen verortet? Die aufgeworfene Frage drängt eine tiefergehende Analyse der Vorstellungen auf, die der Text von den beiden Religionen und deren Beziehung zueinander entwirft.

Gottesanrufungen und grundsätzliche Bezugnahmen auf religiöse Autoritäten findet man im *Graf Rudolf* nur vereinzelt, abgesehen von der Fluchtepisode, in der der Protagonist die Gefangenschaft als göttliche Strafe für sein falsches Verhalten deutet und in der er laut Erzähler mehrfach an die göttliche Gnade appelliert,<sup>314</sup> und den Gebeten der getauften Irmengart, mit denen sie Gott um Rudolfs Rettung bittet.<sup>315</sup> Gott wird am Ende des letzten Textfragments von Rudolf noch einmal angerufen im Zustand größter Verzweiflung, als er den toten Bonifait in den Armen hält und Gott gegenüber klagt, dass er geglaubt habe, dass das große Leid, das er ertragen musste, überwunden sei.<sup>316</sup> Weitere Stellen im Kontext von Rudolfs Ankunft in Konstantinopel zeugen von formelhafterer Berufung auf die göttliche Autorität, indem sie die Zusammenführung mit Rudolf aus der Perspektive Bonifaits und Irmengarts als göttliches Wirken deuten, nach dem Muster *wolde des got geruoehen*.<sup>317</sup>

Bei den angeführten Textstellen kann der christliche Gott als Adressat der Anrufungen christlicher Gläubiger identifiziert werden. Komplexer verhält es sich bei einem Dialog zwischen Rudolf und Girabobe. Hier führen vor allem verschiedene Lesarten im Bereich der Syntax zu Uneinigkeit innerhalb der *Graf Rudolf*-Forschung. Der Text, der der Figurenrede Rudolfs entspringt, lautet folgendermaßen:

*,wollet ir die lant lazen stan  
und rumen die (,) gote ze eren,*

<sup>313</sup> Weitere Attribute, die Girabobe zugeschrieben werden, siehe ebd., S. 262f.

<sup>314</sup> Vgl. *GR*, S. 60, V. 48f. (Fragment Gb) u. S. 61, V. 8 (Fragment H).

<sup>315</sup> Vgl. ebd., S. 58, V. 48-50 (Fragment G) u. S. 59, V. 17-21 (Fragment Gb).

<sup>316</sup> Vgl. ebd., S. 72, V. 53-55 (Fragment Kb). – Ruh sieht in Rudolfs Totenklage einen „Vorklang“ der Vivianzklage in Wolframs *Willehalm*. Vgl. Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 63.

<sup>317</sup> *GR*, S. 65, V. 1 u. V. 21 u. S. 66, V. 37 (Fragment I).

*so wil ich u die herren  
beide lebende wider geben.* (GR, S. 34f., V. 15-18; Fragment C)

Lassen wir die Antwort Girabobes zunächst außen vor und beschäftigen uns mit der Deutung der Passage *und rumen die gote ze eren*. Ganz schlägt als Übersetzung in seinem Kommentar vor, wobei er angibt, keine Parallelstelle für die Bedeutung, die er dem Verb *rumen* zuschreibt, gefunden zu haben: *und aufhören, die (heidnischen) Götter zu verehren*.<sup>318</sup> Ganz Interpretation zufolge würde der Glaube der Anderen mit der in zeitgenössischer Literatur geläufigen Polytheismus-Vorstellung korrelieren, und Rudolfs ursprüngliches Ziel, das Heilige Land zu befreien, bekäme eine weitere Intention, nämlich die der Missionierung der Andersgläubigen. Mohr, auf den sich auch Sabel beruft, will die Stelle durch Setzung eines Kommas insgesamt folgendermaßen verstanden wissen: *wollt ihr den Anspruch auf diese Länder aufgeben und sie, zu Ehren Gottes, räumen, dann liefere ich Euch die beiden Gefangenen lebend aus*.<sup>319</sup> Ich schließe mich dem Urteil von Mohr und Sabel an, möchte mich jedoch anders als Mohr, der keine Begründung für seine Deutung angibt, und anders als Sabel, die Mohrs Vorschlag inhaltlich allein mit Hilfe der Antwort Girabobes rechtfertigt, zunächst auf den Wortlaut der Stelle konzentrieren, bevor weitere inhaltliche Erwägungen, die über die Argumente von Sabel hinausführen, im Vordergrund stehen sollen. Wertet man die Interpretamente und die Belege aus, die das HWB unter dem Eintrag *rumen* verzeichnet,<sup>320</sup> stellt man fest, dass die von Ganz angenommene Infinitivkonstruktion mit der Bedeutung 'aufhören etw. zu tun', wie bereits angeklungen, an keiner weiteren Stelle belegt ist. *Daz lant rumen* jedoch findet sich unter den Belegen, so dass die Annahme einer Wiederaufnahme von *die lant* durch das Demonstrativpronomen *die* und einer Spezifikation der Aussage, nämlich die zu Gottes Ehren geforderte Aufgabe des Landes, wahrscheinlich scheint. Dafür spricht auch, dass im Text eine ähnliche Formulierung, *durch gotis ere*,<sup>321</sup> ebenfalls im Kontext der Befreiung des Heiligen Landes und der damit in Aussicht gestellten Heilssaussichten vorliegt. Girabobes Antwort auf Rudolfs Forderung fällt folgendermaßen aus:

*daz newirdet nimmer getan!  
aldie wile daz ich daz leben han  
unde sich ein svert mac geregen,  
so sul wir aber ein nuwiz eben.  
ab is got geruchet,  
so vindit ir daz ir suchit.*<sup>322</sup> (GR, S. 35, V. 20-25; Fragment C)

<sup>318</sup> Kommentar von Ganz, *Graf Rudolf*, S. 81.

<sup>319</sup> Mohr, *Zum frühhöfischen Menschenbild*, S. 98; und Sabel, *Toleranzdenken*, S. 259 [Anm. 18].

<sup>320</sup> Siehe Onlinefassung von Mathias Lexer, HWB: <http://woerterbuchnetz.de/Lexer/> (Zugriff erfolgt am 15.12.2015)

<sup>321</sup> GR, S. 30, V. 26-28 (Fragment Bb).

<sup>322</sup> Meine Übersetzung: Das wird nie geschehen! Solange ich lebe und ich mit dem Schwert kämpfen kann, werden wir dieses aufs Neue erheben. Wenn Gott es für richtig hält, werdet ihr finden, wonach ihr sucht.

Er legt das eigene Schicksal und das seines Opponenten in die Hand Gottes, wohlgemerkt eines Gottes, nicht mehrerer Götter, ähnlich wie König Halap Rudolfs Wiederkehr nach dem gefährlichen Botengang vom Willen Gottes abgängig macht:

*„gesent dich got widere,  
mit gûte ich irgezze  
der angestlichen lezze.“*<sup>323</sup> (GR, S. 53, V. 5-7; Fragment F)

An beiden Stellen entwirft der Text aus der Perspektive der Anderen heraus ein monotheistisches Bild von deren Religion. Vor diesem Hintergrund scheint Mohrs und Sabels Textverständnis dem von Ganz vorzuziehen. Ob es sich bei dem erwähnten einen Gott um einen den Christen und den ‚Heiden‘ gemeinen Gott im Sinne von Gottesidentität handelt oder um zwei verschiedene, als eigengesetzlich verstandene Religionen mit jeweils eigenem Gott im Rahmen eines wertneutralen Bewusstseins für die Existenz religiöser Unterschiede in Verbindung mit einer an der tatsächlichen, realen Beschaffenheit der islamischen Religion orientierten Darstellung, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Es kann somit nicht abschließend geklärt werden, ob es sich um eine integrative Konzeptualisierung des Islams handelt, bei der dessen Anhänger denselben Gott wie die Christen verehren, einen Gott, der weder dezidiert christlich noch islamisch markiert ist, oder ob der Text dem Islam als monotheistisch konzipierte Religion Eigenständigkeit zugesteht, und neben dem christlichen Gott ein anderer Gott in ebenbürtiger Weise wirken kann.

Dennoch haben die bisherigen Beobachtungen gezeigt, dass Religion als Differenzmerkmal im Hintergrund bleibt. Diese Feststellung lässt sich auch noch einmal untermauern, wenn man die Taufe Irmengarts betrachtet. Sie wird in Konstantinopel auf eigenen Wunsch hin getauft.<sup>324</sup> Als Grund scheint die von Gott erbetene Zusammenführung mit Rudolf, die Irmengart auch durch Werke großer Nächstenliebe erwirken möchte, plausibel. Dabei wird an keiner Stelle eine Distanzierung von ihrem bisherigen heidnischen Glauben erwähnt. Auch bei dem Wiedersehen der Liebenden wird auf die Tatsache, dass Irmengart Christin geworden ist, nicht eingegangen und sie ist damit auch nicht Bedingung für die Heimkehr Rudolfs mit seiner Geliebten nach Flandern.

Während Rudolfs Aufenthalt am Hof König Halaps und deren gemeinsamer Allianz gegen die Christen sind es wiederum keine religiösen Gegensätze zwischen Christen und Heiden, die in den Blick geraten und die neue Kampfhandlungen legitimieren, sondern vielmehr die schwelenden Konflikte, die zu erneuten Konfrontationen zwischen den Christen und Halaps Gefolge führen. Der Terminus *heide* taucht, wie bereits festgestellt, im Text nach

---

<sup>323</sup> Meine Übersetzung: „Wenn dich Gott zurückkehren lässt, entschädige ich dich mit Gütern für den sorgenvollen Abschied.“

<sup>324</sup> Vgl. GR, S. 59, V. 1-9 (Fragment Gb).

Rudolfs Frontenwechsel nicht mehr auf, höchstwahrscheinlich weil der Text das Ziel verfolgt, das Geschehen weitgehend im Einklang mit der nun vorherrschenden Perspektive der Anderen abzubilden.

Analog zu Rudolfs Wirken in Jerusalem wird er auch unter Halap mit bedeutsamen Aufgaben betraut und erfährt von diesem als *ellender degen* hohe Achtung. Es fällt auf, dass Rudolf sowohl im Herrschaftsraum des christlichen Königs als auch in Halaps Wirkungsbereich als Ausländer charakterisiert wird. Es scheint dabei gerade Rudolfs Andersartigkeit, seine Zugehörigkeit zu einem anderen Kulturraum zu sein, die ihm beide Male zu einer besonderen Stellung als Ratgeber verhilft. Für das Miteinander ist aber in beiden Fällen, was beide Seiten angeht, keine Assimilation nötig. So ist die Erziehung Appollinarts nicht als totale Angleichung an die kulturellen Gepflogenheiten Rudolfs angelegt und entspringt auch keiner Geringschätzung der kulturellen Gegebenheiten der östlichen Christen. Das gilt ebenfalls für Rudolfs Aufenthalt im islamischen Umfeld. Eine Konversion Rudolfs zum Islam wird nicht angedeutet, Missionierungsabsichten Rudolfs gegenüber Halap, seiner Tochter und seinen Gefolgsleuten ebenfalls nicht. Rudolf kann den Christen sogar trotz kämpferischer Auseinandersetzungen verbunden bleiben, ohne dass dabei ein Loyalitätskonflikt angedeutet würde: er kämpft mit der flachen Seite seiner Schwertklinge gegen seine ehemaligen christlichen Verbündeten.

Es sind universal geltende Werte im Bereich politischen Handelns und im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen, die Christen und Muslime sowie Christen aus Ost und West miteinander verbinden, ohne dass dabei eine hierarchisierende, das westliche Weltbild beschwörende Sicht auf die Dinge entworfen würde. Es sind menschliche Qualitäten – hier sei noch einmal an das mehrfache Lob Girabobes erinnert – oder menschliches Fehlverhalten, wenn man an die Tötung Bonifaits durch Räuber denkt, die der Text thematisiert, ohne religiöse Grenzlinien zu ziehen und falsches, unhöfisches Verhalten mit als irrgelitet bewerteten Glaubensvorstellungen in Verbindung zu bringen.<sup>325</sup> Auffallend ist bei der Figurenzeichnung, dass die VertreterInnen des Christentums tendenziell negativer dargestellt werden, vor allem die Figur des Gilot in ihren anmaßenden und brutalen Zügen.

Die Benennung der Anderen mit Hilfe des Terminus *heide* scheint möglicherweise auf die Ermangelung eines adäquaten anderen Terminus zurückführbar.<sup>326</sup> Diese Annahme speist sich vor allem aus der Beobachtung, dass einzelne muslimische Akteure im Text individuell benannt werden und häufig mit positiven Attributen versehen sind, und der Begriff nur in der Verwendung im Plural gebraucht wird – und dies wiederum sehr selten. Die Analyse hat auch ergeben, dass trotz der begrifflichen Unterscheidung zwischen Christen und

---

<sup>325</sup> Im *Wolfdietrich*-Epos zum Beispiel treten moralische Defizienz und heidnischer Glaube aneinander gekoppelt auf. Dort begegnet der gleichnamige Protagonist zwölf heidnischen Räubern, die als ungetauft charakterisiert werden und die vor dem Überfall ihre heidnischen Götter um Hilfe anrufen. Vgl. *Ortnit und Wolfdietrich*, 841,2 u. 842,2f.

<sup>326</sup> Diese Möglichkeit zieht auch Sabel in Erwägung. Vgl. Sabel, *Toleranzdenken*, S. 259.

Heiden keine religiöse, pejorative Grenzziehung (mit Ausnahme einer Aussage des christlichen Königs) erfolgt, und dass das von Koselleck propagierte dualistische, wertasymmetrische Verhältnis der beiden Begriffe von den textlichen Gegebenheiten nicht bestätigt wird. Die im Text vermittelten Unterschiede fußen vielmehr auf unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeit und unterschiedlicher territorialer Herkunft, so dass die Annahme einer primär auf ethnischen Unterschieden basierenden Benennung mittels eines allerdings im zeitgenössischen literarischen Diskurs etablierten, nicht unvorbelasteten Behelfskonstruktes nicht allzu fern läge.

Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Territorium mit seiner jeweiligen kulturellen Ausprägung erscheint im *Graf Rudolf* somit als Leitreferenz bei der Wahrnehmung landfremder Personen –so wird Rudolfs Andersartigkeit eben aus der Perspektive der am östlichen Schauplatz einheimischen Figuren geschildert. Es werden religiöse Ordnungsschemata außer Kraft gesetzt und verschiedene regionale Ausprägungen höfischer Lebensformen und Formen politisch-praktischen Handelns forciert.<sup>327</sup>

Zur möglichen Erklärung des scheinbar besonderen, dem Werk durch die Forschung mehrfach attestierten Wirklichkeitssinns und der scheinbaren Vertrautheit des Autors mit den realen Bedingungen der ost-westlichen Begegnungen im Nahen Osten werden persönliche Erfahrungen angenommen.<sup>328</sup> Darüber hinaus betonen ForscherInnen die Nähe des Textes zu zeitgenössischen Kreuzzugsberichten, etwa denen Alberts von Aachen oder Wilhelms von Tyrus.<sup>329</sup> Dafür spräche die auf knappe Aussagen konzentrierte, das Handlungsgeschehen nüchtern protokollierende Erzählweise, die auf Ausschweifungen und wertende Kommentare verzichtet. Nicht nur die Diktion des Textes, sondern auch die behandelten Themen stützen diese Sicht: von der Festnahme eines Pferdediebes, der Müdigkeit der Reisenden, die beim Essen mit Brotresten im Mund einschlafen, dem Frontenwechsel Rudolfs bis zur Beschreibung von dessen Fluchtepisode handelt es sich um Ereignisse, die in chronikaler Berichterstattung häufig thematisiert werden. Hans Szklenar macht dies im Vergleich mit chronikalen Quellen, vor allem mit der *Historia Hierosolymitanae expeditionis* Alberts von Aachen deutlich.<sup>330</sup> Direkte Anbindungen an historische Ereignisse und Personen im Sinne einer konkreten historischen Fundierung können allerdings nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden, es muss bei der Feststellung thematischer Korrespondenzen und Parallelen in der Darstellung bleiben.<sup>331</sup>

---

<sup>327</sup> Sabel betont ebenfalls die Bedeutung des Territoriums sowie gesellschaftlicher und menschlicher Wertmaßstäbe bei der Darstellung der Figuren. Vgl. Sabel, *Toleranzdenken*, S. 264.

<sup>328</sup> Vgl. Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 61-66; hier S. 64; und Sabel, *Toleranzdenken*, S. 264.

<sup>329</sup> Vgl. Fromm, *Der Graf Rudolf*, S. 214-234; hier S. 228f. und Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 64.

<sup>330</sup> Szklenar, *Studien zum Bild des Orients*, S. 221-226.

<sup>331</sup> Ganz warnt davor, literarische Figuren des Textes mit geschichtlich bezeugten Vorbildern zu identifizieren. Vgl. Ganz, *Graf Rudolf*, in: VL, Bd. 3, Sp. 216.

Die Möglichkeit einer Anspielung des Textes auf die historische Person des Grafen Robert I. von Flandern, der im Dienst des byzantinischen Kaisers Alexios I. Komnenos 1090 an einem Kreuzzugsunternehmen teilgenommen hat, ist bislang in der Forschung nicht berücksichtigt worden, soll aber im Folgenden als Impuls für eine weiterführende Auseinandersetzung mit der Quellenlage dienen.<sup>332</sup>

Ausgangspunkt der Überlegungen ist ein fingierter Brief des byzantinischen Kaisers Alexios I. Komnenos, die *Epistula Alexii I Komneni imperatoris ad Robertum I comitem Flandrensem*,<sup>333</sup> der sich gegen Ende der 1080er Jahre an westliche Herrscher und insbesondere an Robert I. von Flandern mit der Bitte um Unterstützung im Kampf gegen die türkische Bedrohung gerichtet haben soll. Es ist wohlgemerkt das byzantinische Reich um Konstantinopel und nicht das lediglich am Rande erwähnte Palästina mit seinen Heiligen Stätten, das in dem vermeintlich von Alexios an das abendländische Christentum adressierten Brief um Unterstützung bittet.

Der flandrische Graf greift in das Geschehen im Nahen Osten ein, wie der Kreuzzugshistoriker Steven Runciman in seinen Forschungen nachweist, und unterstützt den byzantinischen Kaiser als herausragender Kämpfer, in dessen Dienste er in den 1080er Jahren nach einer Pilgerfahrt nach Jerusalem schon einmal zeitweilig getreten ist.<sup>334</sup> Nach dem Tod Roberts I. im Jahr 1093 setzt der Sohn das Werk seines Vaters im Rahmen des Ersten Kreuzzuges fort.

Der in lateinischer Sprache verfasste Brief, dessen Authentizität in der historischen Forschung umstritten ist, findet sich als Zusatz in zahlreichen Handschriften, die dem Kreuzzugschronisten Robert von Reims zugeschrieben werden.<sup>335</sup> Wäre es also demnach nicht denkbar, dass das im Brief vermittelte Hilfesuch und die großen Taten des flandrischen Grafen zugunsten der Christen im Osten – ungeachtet der nicht beantwortbaren Authentizitätsfrage des Dokumentes – in den *Graf Rudolf* eingeflossen sind?

Die textliche Gestaltung der räumlichen Situation und kulturellen Landschaft im Vorderen Orient, die wichtige an den historischen Ereignissen beteiligte Akteure versammelt und über die Figur Rudolfs miteinander verbindet, byzantinische Christen, Christen in Palästina, abendländische Christen und orientalisch Muslime, könnte durch die *Epistula* beeinflusst worden sein. Bei Festlegung auf mögliche Korrespondenzen darf aber nicht übergangen werden, dass der Name des Protagonisten mit dem historischen bzw. den beiden historischen Grafen von Flandern nicht übereinstimmt und dass der Absender des Briefes im

---

<sup>332</sup> Vgl. Steven Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 102.

<sup>333</sup> Siehe die Edition: Heinrich Hagenmeyer, *Epistula Alexii I Komneni imperatoris ad Robertum I comitem Flandrensem*.

<sup>334</sup> Vgl. ebd., S. 159f.

<sup>335</sup> Zur Authentizitätsfrage siehe: Carol Sweetenham, *Robert the Monk's History of the First Crusade. Historia Iherosolimitana*, S. 216; und zu den Textzeugen, die die *Epistula* enthalten, siehe ebd., S. 215; zur Datierung der Chronik innerhalb des ersten Jahrzehnts des 12. Jahrhunderts siehe ebd., S. 7.

Epos nicht erwähnt wird.<sup>336</sup> Außerdem landet das briefliche Hilfesuch dort beim Papst in Rom, aus dem dieser die Notwendigkeit eines Kreuzzuges in den Osten ableitet und die westliche Ritterwelt über Boten dazu aufrufen lässt. Höchstwahrscheinlich handelt es sich bei dem Verfasser des Briefes im Text um den König von Jerusalem und nicht um das politische Oberhaupt Konstantinopels. Dafür spricht, dass das Geschehen in Konstantinopel, die Beziehungen zu den westlichen Christen und den Glaubensgenossen im Osten sowie Angaben zum byzantinischen Herrscher weitgehend im Dunkeln bleiben, was aber wiederum auch mit der besonderen Überlieferungssituation zu tun haben könnte.

Die Tatsache, dass im Text der Hilferuf zunächst den Papst ereilt und dieser dann westliche Kämpfer mobilisiert, könnte allerdings historische Entsprechungen haben. Abgesandte aus Byzanz haben während des Konzils von 1095 in Rom zur Rekrutierung westlicher Ritter aufgerufen und mit ihrem Appell an die Christenpflicht die Idee eines Heiligen Krieges bei Papst Urban geweckt, den dieser noch im gleichen Jahr im Rahmen des Konzils von Clermont propagieren sollte.<sup>337</sup> In Urbans Kreuzzugsaufruf sind es nicht mehr nur die Christen in Konstantinopel, sondern insbesondere Glaubensbrüder in Jerusalem und die dorthin reisenden Pilger, die der Errettung durch den Westen bedürfen.<sup>338</sup>

Stellt man sich also abschließend die Frage, wo der Autor des *Graf Rudolf* in Kontakt mit der dargestellten Thematik gekommen sein könnte, ist eine Kenntnisnahme über die im gesamteuropäischen Raum wirksamen Schriften Roberts des Mönchs nicht auszuschließen, eben auch vor dem Hintergrund der aufgezeigten, sehr wahrscheinlichen Beeinflussung des *Graf Rudolf* durch chronikale Quellen.<sup>339</sup>

## 5.4 Fazit

Es hat sich bei den Untersuchungen zu den kulturellen Begegnungen im Rahmen von Rudolfs zeitlich begrenzter Migration herausgestellt, dass Christen aus Ost und West und die orientalischen Muslime in besonderer Weise von ihrem Lebensraum und dessen geltenden Spezifika geprägt sind. Dabei handelt es sich weniger um Grenzziehungsphänomene im Sinne kategorischer religiöser Differenzsetzung als vielmehr um regionale Ausprägungen höfischer und politischer Verhaltensweisen. Der Terminus *heide* scheint nahezu frei von Überformungen christlicher Ideologie in wertneutraler Verwendung vorzuliegen. Von einer Uminterpretation des Heidenbegriffes zu sprechen, würde vor dem Hintergrund, dass die

---

<sup>336</sup> Struve betont die zeitgenössische Popularität und die Anekdotenbildung und Stilisierung Roberts von Flandern zu einer epischen Figur. Vgl. Tillmann Struve, *Die Ausfahrt Roberts von Flandern*, S. 402-404.

<sup>337</sup> Vgl. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 102-106; und: Nikolas Jaspert, *Die Kreuzzüge*, S. 10f.

<sup>338</sup> Vgl. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 102-106. Siehe dazu auch: Jaspert, *Die Kreuzzüge*, S. 19-22.

<sup>339</sup> Sweetenham betont die zeitgenössische Popularität der Kreuzzugschronik Roberts von Reims im gesamteuropäischen Raum, angesichts der 100 erhaltenen Textzeugen. Vgl. Sweetenham, *Robert the Monk's History*, S. 8f.

Handlung in ein Kreuzzugsgeschehen eingebunden ist und Kreuzzugsmotive (wenn auch nur in sehr überschaubarer Zahl) nachweisbar sind, sicherlich zu weit führen. Doch von einer partikularen narrativen Umsetzung, einer Entschärfung der Polarität zwischen Christen und Heiden und einer Anreicherung des Heidenbegriffes mit ethnisch-kulturellen Aspekten – und das wohl gemerkt im Zuge eines in der Handlung entfalteten Kreuzzugsunternehmens – soll hier die Rede sein. Diese Annahme stützt sich vor allem aus der Beobachtung, dass der Text die verschiedenen Parteien in unterschiedliche, eigenweltlich konzipierte Räume einbettet, deren Handlungsträgern eine jeweils eigene Perspektive (!) und Wahrnehmung hinsichtlich des landfremden Grafen zugestanden wird. So können sich die territorialen Ansprüche der Christen im Osten und die der Muslime überschneiden, erscheinen aber aufgrund der Tatsache, dass die christliche Religion nicht zur Leitdifferenz und Legitimationsinstanz stilisiert wird und die Christen nicht in die Rolle der Überlegenen gebracht werden, auf beiden Seiten gleichermaßen gerechtfertigt. Universal gültige Elemente des höfischen Lebens verbinden die einzelnen Räume und ihre Akteure miteinander, wobei regionale Ausprägungen aus der Sicht der Einheimischen im Hinblick auf den landfremden Rudolf und seine kulturellen Gepflogenheiten akzentuiert werden.

Die höfische Kultur mit ihren spezifischen Lebensformen und Werten, die sich auf horizontaler Ebene in unterschiedlicher Ausprägung im Orient wiederfindet – dies gilt vor allem für den Lebensraum der dortigen Christen – erscheint im Text als globales, transkulturelles Element. Diese binäre Strukturen außer Kraft setzende Tendenz des Textes wird dadurch verstärkt, dass die Akteure, die verschiedenen übergeordneten kulturellen Bezugssystemen angehören, ständig miteinander in Beziehung stehen. Somit wird die ‚klassische‘ Zweierbeziehung zwischen abendländischen Christen und orientalischen Muslimen um einen dritten, nämlich die Christen im Osten, ja sogar um einen vierten Partner, die griechischen Christen in Konstantinopel, ergänzt. Dabei agiert Rudolf als ‚Grenzgänger‘, temporär auch als Mediator und wechselt auf östlichem Schauplatz die Seiten zwischen Christen und Muslimen. Er wird in beide literarisch vermittelte Welten integriert, ohne dabei seine eigene Identität aufgeben bzw. sich an die religiösen bzw. kulturellen Gegebenheiten der anderen Umgebung anpassen zu müssen. Es scheint gerade der von beiden Seiten wahrgenommene andere kulturelle Hintergrund Rudolfs zu sein, sein Status als *ellender*, der ihm in beiden Phasen der Migration zu einer herausragenden Stellung innerhalb der jeweils neuen Gesellschaft verhilft. Am Hof des islamischen Herrschers wird Rudolf durch die Minnebeziehung zu dessen Tochter über seine politische Einbindung hinaus in dortige Familienstrukturen miteinbezogen. Auf die Frage, ob Rudolf als Halaps Nachfolger vorgesehen ist, gibt der aus den Fragmenten erschießbare Inhalt keine Antwort. Dennoch scheint eine vollständige Integration in den Herrschafts- und Familienverband angesichts der gegenseitigen Wertschätzung grundsätzlich nicht undenkbar.

Eigenes und Anderes erscheinen folglich im *Graf Rudolf* nicht als fest umrissene und klar voneinander abgrenzbare Kategorien, was der Kreuzzugsaufruf zu Beginn eigentlich



nahelegen würde, denn alle Akteure des Epos partizipieren – über etwaige religiöse Unterschiede hinweg – an der höfischen ‚Weltkultur‘ mit ihren jeweiligen territorial gültigen Eigenheiten. Die Grenzverwischung zwischen Eigenem und Anderem zeigt sich auch darin, dass Rudolfs Wahrnehmung zwar mit den Vorgaben des jeweiligen Bezugssystems (zunächst unter Gilot, dann unter Halap) korrespondiert, er aber aus der Sicht der einheimischen Christen und Muslime ein Fremder mit eigenem kulturellen (eben nicht religiös markierten!) Hintergrund ist. Kulturelle Identität unterliegt somit einem Hybridisierungsprozess, bei dem Bbabhas auf zwei Parteien bezogene Denkfigur fast schon überholt scheint, da der Text ein mehrdimensionales Beziehungs- und Relationierungsgeflecht etabliert.

Die Dislozierung zeitgenössischer stereotyper Beschreibungsschemata und deren Repräsentation im Rahmen der Selbststilisierung Girabobes zeigen den von Saïd und auch von Bhabha veranschaulichten Konnex von Wissen und Macht. Gängige Muster, die bei der Konstruktion des Anderen auf diskursiver Ebene gemeinhin aktiviert werden, werden dekonstruiert, und das westliche Bild des Orients wird in der Rede Girabobes in seinem Konstruktcharakter vorgeführt. Andersheit erscheint somit nicht als Objekt, sondern als Ergebnis einer Zuschreibung. Die Konstrukte des Eigenen und des Anderen geraten ins Wanken und entziehen sich damit einer eindeutigen Festlegung.

Mir scheint es weniger, humanes Denken zu sein,<sup>340</sup> das den Text ausmacht und eine Beschäftigung mit diesem so lohnenswert erscheinen lässt, sondern die nüchterne, auf Wertung verzichtende, ja sogar subtile Erzählweise, die vor allem durch die Neukontextualisierung frequenter Diskursmuster Elemente des abendländischen Alteritätsdiskurses in Frage stellt und mit den darin enthaltenen Vorurteilen aufzuräumen versucht. Das funktionierende Miteinander im Nahen Osten, aber auch die Brutalität und die Gewaltexzesse besonders auf christlicher Seite sowie die schweren beidseitigen Verluste scheinen in ihrer unparteiischen Schilderung für das Eindringen einer besonderen Dimension eines möglicherweise auf Selbstanschauung oder Vermittlung durch Andere beruhenden Wirklichkeitsbezuges zu sein, und dies vor der Folie zeitgenössischer Kreuzzugsereignisse. Dem nüchtern-protokollierenden Ton des Textes entsprechend scheint das Anliegen des Autors, über dessen Herkunft und Biographie leider nichts bekannt ist, sowohl die kriegerischen als auch die friedlich ablaufenden ost-westlichen Begegnungen im Text nicht in deren Partikularität und Singularität als vielmehr in deren Normalität und Selbstverständlichkeit darzustellen. Anders als Mohr sehe ich hinter der mehrfach nachgewiesenen Tendenz, sich von geläufigen zeitgenössischen Vorstellungen über den Orient zu distanzieren, eine Grundhaltung mit programmatischem Charakter und kritischem Bewusstsein und nicht ein singuläres, aus dem

---

<sup>340</sup> Sabel distanziert sich von Ruh und schreibt dem Text eine prinzipielle, nicht nur eine in bestimmten Situationen nachweisbare humane Konzeption zu. Vgl. Sabel, *Toleranzdenken*, S. 265; und vgl. Ruh, *Höfische Epik*, Bd. 1, S. 64.

Gesamtgefüge herausragendes Moment, das Mohr ausschließlich in der Selbstcharakterisierung Girabobes realisiert sehen möchte.<sup>341</sup> Das letzte Textfragment endet mit einer Zeitklage, die über den Verlust Bonifaits hinausgeht und – ich schließe mich hier dem Urteil Fromms an – die das Resultat von Rudolfs desillusionierenden Erfahrungen im Nahen Osten im Sinne einer Reflexion über diese darstellt.<sup>342</sup> Rudolf bricht in den Orient auf, um das Heilige Land aus den Händen der Heiden zu befreien und hält sich dort längerfristig auf, eben nicht nur im Gefolge der östlichen Christen, sondern als geschätztes Mitglied am Hof des muslimischen Herrschers, und dies jeweils ohne Assimilationszwang. Hartmut Beckers stellt treffend fest, dass es sich im Falle Rudolfs um ein sehr untypisches Schicksal einer literarischen Kreuzfahrer-Figur handelt,<sup>343</sup> der auf der Seite der ursprünglichen Gegner als Vorkämpfer gegen die Christen agiert und der dem Verständnis dieser Arbeit nach einen mehrphasigen Migrationsprozess durchmacht. Rudolfs Gefangennahme und die Tötung Bonifaits durch Räuber wertet er als göttliche Strafe für sein Fehlverhalten. Auf welches Vergehen sich Rudolf bezieht, geht aus dem Text nicht hervor. Aus dem Gang der Handlung könnte man ableiten, dass er auf die grausame Tötung der andersgläubigen Gegner, auf die Tatsache, dass er in das Gefolge Halaps übergelaufen ist oder prinzipiell auf den Konflikt zwischen Christen und Heiden und die fehlenden Aussichten auf Frieden anspielt. Aber derartige Deutungen sind Spekulation, der Grund für Rudolfs Annahme einer ihm von Gott auferlegten Strafe bleibt in der Sphäre des Nebulösen.

Eine neue Heimat findet Rudolf im Nahen Osten nicht. Man könnte deshalb von einer sekundär motivierten Migration auf Zeit sprechen. Die wiedervereinten Liebenden brechen am Ende zusammen mit Bonifait und Irmengarts Vertrauter Beatrise nach Flandern auf: *do wolden sie heim zu lande*.<sup>344</sup> Die Gründe für den Aufbruch aus Konstantinopel gehen aus dem Text nicht hervor. Was dem Text jedoch entnommen werden kann, ist, dass einer Koexistenz (Beatrise ist Muslimin!) auch im Westen nichts im Wege zu stehen scheint. Eine Inklusion in die Gemeinschaft der Christen scheint ebenso möglich wie die Integration Rudolfs in die muslimische Gesellschaft, und das ohne die Notwendigkeit einer Konversion!

---

<sup>341</sup> Vgl. Mohr, *Zum frühhöfischen Menschenbild*, S. 101.

<sup>342</sup> Vgl. Fromm, *Der Graf Rudolf*, S. 233.

<sup>343</sup> Vgl. Hartmut Beckers, <Wandel vor sine missetat>: *Schuldverstrickung und Schuldkenntnis im <Graf Rudolf>-Roman*, S. 17.

<sup>344</sup> GR, S. 69, V. 35 (Fragment K).

## 6 Ulrichs von dem Türlin *Arabel*

### 6.1 Thematische Situierung der Ergänzungstexte innerhalb des *Willehalm*-Zyklus

Ulrich von dem Türlin und Ulrich von Türlheim verfolgen entsprechend der Aussagen in ihren Prologtexten die Intention, die unvollendet gebliebene Handlung in Wolframs *Willehalm* (um 1215-1220) in ihren Ergänzungsdichtungen, *Arabel* und *Rennewart*, auf jeweils eigene Weise zu vervollständigen.<sup>345</sup> Mit der *Arabel* soll *die materi* aus Wolframs Text *baz betv̅tet* werden,<sup>346</sup> nicht mit dem Ziel, Wolframs hohe Dichtkunst zu übertreffen, sondern um dem Text eine eigene Deutung einzuverleiben, so dass die Rezipienten diesen *anderweit versten*.<sup>347</sup> Auch im *Rennewart* wird an die unvollendet gebliebene Handlung des *Willehalm* angeknüpft. Die Geschichte soll trotz der hohen qualitativen Anforderungen, die Wolframs Ausgangstext stellt, *volle tihtet* werden.<sup>348</sup>

Die in Wolframs Text gegebene Situation ist die eines christlichen-heidnischen Konfliktes auf französischem Boden, der durch die Minne zwischen Willehalm und Gyburg und der Konversion der ehemaligen Heidin zum christlichen Glauben ausgelöst worden ist.<sup>349</sup> In der Schilderung der Kämpfe zwischen christlichem und heidnischem Sippenverband avanciert der am Hofe von König Loys lebende, zu Küchendiensten verpflichtete Rennewart, der als Sohn des heidnischen Königs Terramers von Kaufleuten in Persien entführt und versklavt worden ist, zur treibenden Kraft des christlichen Heeres.

Ulrich von dem Türlin schafft mit seiner *Arabel* die Vorgeschichte – ausgehend von Willehalms Jugend und dessen Aufwachsen am Hof Kaiser Karls, seiner Begegnung mit Arabel in der Gefangenschaft des heidnischen Herrschers Tybalt bis zur gemeinsamen Flucht nach Frankreich, wo Arabels Taufe und die Hochzeit der beiden Liebenden stattfinden. In Wolframs Text ist Gyburg bereits Teil der christlich geprägten Gesellschaft (sie

---

<sup>345</sup> Zur Datierung des *Willehalm* siehe die Textausgabe von Heinzle, S. 792. Ulrichs von Türlheim *Rennewart* wird von Strohschneider auf den Zeitraum zwischen 1230 und 1250 datiert. Vgl. Peter Strohschneider, *Ulrich von Türlheim*, Sp. 35f. Für Ulrichs von dem Türlin *Arabel* nimmt Schröder in seiner Textausgabe eine Entstehung in den Jahren 1261-1269 an. Vgl. *Ulrich von dem Türlin, Arabel*, S. XIII. - Der Arbeit liegt Schröders textkritische Ausgabe in der Fassung \*A zugrunde. Unterschiede zu der parallel zu \*A abgebildeten Fassung \*R werden, wenn sie für den inhaltlichen Zugriff auf den Text relevant sind, berücksichtigt. Zur Überlieferung des *Willehalm* und seiner beiden Ergänzungstexte als Epen-Zyklus siehe die Ausführungen von Annelie Kreft, *Perspektivenwechsel. <Willehalm>-Rezeption in historischem Kontext: Ulrichs von dem Türlin <Arabel> und Ulrichs von Türlheim <Rennewart>*, S. 243f.

<sup>346</sup> *Arabel*, 4,8.

<sup>347</sup> Ebd., 4,11.

<sup>348</sup> Vgl. die *Rennewart*-Ausgabe von Hübner, V. 165.

<sup>349</sup> Detaillierte Wiedergaben des Gesamtinhaltes finden sich für alle Texte bei Sabel, *Toleranzdenken*. Für Wolframs *Willehalm* siehe ebd., S. 87f.; für Ulrichs von dem Türlin *Arabel* siehe ebd., S. 197f.; für Ulrichs von Türlheim *Rennewart* siehe ebd., S. 163-165.

agiert dabei sogar als Sprachrohr der Christenheit und vermittelt ihrem Vater zentrale theologische Aspekte), während Ulrich von dem Türlin Anpassungsprozesse an die neue gesellschaftliche Realität fokussiert. Auf die Figur des Rennewart und die Bedingungen ihrer Zwangsmigration nach Frankreich rekurriert die Vorgeschichte hingegen nicht.

Ulrich von Türheim entwirft die Fortsetzung, die ihr Hauptthema in der Weiterführung der kriegerischen, stark polarisierenden Auseinandersetzungen zwischen Heiden und Christen findet, bedingt durch die Racheabsichten Tybalts aufgrund von Arabels Konversion zum Christentum und ihrer Ehe mit Willehalm. In diesen Konfrontationen treten Rennewart, der sich in Ulrichs Text anders als Wolframs Figur einer Anpassung an die Gegebenheiten seines christlichen Umfeldes nicht widersetzt, sondern sich für den christlichen Glauben entscheidet und dessen Werte verteidigt, und vor allem sein Sohn Malefer in ihrem außergewöhnlichen Einsatz für die Christen hervor. Während sich Rennewart in ein Kloster zurückzieht (Willehalm und Gyburg entscheiden sich am Ende des erhaltenen Textes ebenfalls für eine monastische Lebensweise), startet Malefer Eroberungszüge in den Orient und wird zum mächtigsten Herrscher. Sein Sohn Johannes setzt die Heidenbekämpfung erfolgreich fort. Der Text akzentuiert somit die Taten der beiden nachfolgenden Generationen.

Leitend für den Zugriff auf die Texte, allen voran Ulrichs *Arabel*, wird das inhaltliche Kriterium der Migration sein, das für Arabel bzw. Gyburg und für Rennewart sowie dessen Sohn Malefer ein wichtiges biographisches Element darstellt und ihre Identitätskonstitution tangiert. Bei dieser figurenzentrierten, die Spezifik der Einzeltexte berücksichtigenden und deren Grenzen zugleich überschreitenden Herangehensweise werden Differenzen, Brüche, Umakzentuierungen und Kontinuitäten in der Figurendarstellung herausgearbeitet, ohne den Rezeptionstexten ihren literarischen und ästhetischen Eigenwert abzusprechen. Diese werden als „aktive, bedeutungsproduzierende Aneignungen“ des *Willehalm* verstanden und dementsprechend analysiert.<sup>350</sup>

## 6.2 Migration proaktiv – Ulrichs von dem Türlin Figur der Arabel

### 6.2.1 Arabels Status als Migrantin

Der Migrationsprozess der arabischen Königin Arabel basiert auf ihrer freiwilligen Entscheidung, gemeinsam mit dem gefangenen Willehalm aus der orientalischen Stadt Todjerne in dessen französische Heimat zu fliehen.<sup>351</sup> Arabel, die aufgrund eines Kriegszuges ihres Mannes mit der Bewachung des Gefangenen betraut worden ist, nähert sich dem hochgerühmten Inhaftierten in besonnener Weise und sukzessive nach strategischer Prüfung der Gültigkeit

<sup>350</sup> Bernhard Zimmermann, *Literaturrezeption im historischen Prozeß. Zur Theorie einer Rezeptionsgeschichte der Literatur*, S. 13.

<sup>351</sup> Für Sabels Behauptung, dass Todjerne eine Stadt auf spanischem Boden sei, findet sich in der *Arabel* und auch in den anderen beiden Romanen keine Bestätigung. Vgl. Sabel, *Toleranzdenken*, S. 245.

des ihm zugesprochenen Ruhmes an.<sup>352</sup> Sie arbeitet anschließend in bemerkenswerter Eigeninitiative einen Fluchtplan aus: sie gibt Willehalm als Schwerkranken aus und ordnet einen vorübergehenden Aufenthalt auf einer Sommerresidenz zu Erholungszwecken an. Während der Flucht und nach dem von Arabel und Willehalm gewaltsam erzwungenen Kurswechsel nach Frankreich findet die Schiffsbesatzung Zuflucht auf der christlichen Insel Montanar, wo die heidnischen Verfolger unter ihrem Anführer Tybalt, Arabels verlassenen Ehemann, von einem Seesturm ins Meer getrieben werden.

Die Gastgeber von Montanar kümmern sich nicht nur um den Schutz des Protagonistenpaares und dessen BegleiterInnen, sondern bereiten Arabel systematisch auf die neuen Lebensbedingungen in Frankreich vor. Es kommt zu einem umfassenden Assimilationsprozess Arabels an die kulturellen Gegebenheiten ihres zukünftigen Lebensraumes, auf den sich Arabel mit großer Ausdauer und entsprechender Wirksamkeit einlässt, denn *ir vil wiplicher sin behielt swaz man sie leret* (Arabel, 191,22f.).

Die spezifische Konstellation des Migrationsprozesses der Arabel liegt darin, dass die Protagonistin in Abweichung zu anderen weiblichen Figuren aus dem näheren und fernen zeitlichen Umfeld des Romans, die häufig eine durch den Bräutigam oder Brautwerber veranlasste Heimführung erleben, aktiv über den Lebensortswechsel entscheidet und die notwendigen Vorkehrungen und Maßnahmen für das riskante Unternehmen trifft. Arabels eigener und freier Wunsch mit Willehalm ein gemeinsames, christlich geprägtes Leben in Frankreich zu beginnen, trifft auf ein auf Arabels Bedürfnisse zugeschnittenes, individuelles Anpassungsprogramm an den neuen kulturellen Bezugsrahmen, begonnen mit den Unterweisungen der Burggräfen auf der Inselfestung, die in Frankreich von dieser fortgeführt und von Mitgliedern des neuen Familienverbandes, Arabels künftiger Schwiegermutter und der Königen (= Willehalms Schwester), unterstützt werden.

## 6.2.2 Die Vorbedingungen von Arabels Migration

Schon beim ersten Anblick Arabels gerät der in Todjerne inhaftierte Willehalm unter die Wirkmacht der Minne, ausgelöst durch die erotische Ausstrahlung Arabels und den Einfluss der bei Ulrich in personifizierter Gestalt auftretenden, die visuellen Reize Arabels unterstützenden Minne.<sup>353</sup> Dieses einseitige affektgeleitete Minnebegehren bleibt während des acht-

---

<sup>352</sup> Die hier anskizzierten Charakteristika von Arabels Migration werden im Folgenden mit entsprechenden Textzitaten belegt.

<sup>353</sup> Vgl. *Arabel*, 58,15-31. - Die einzelnen Stationen der Minneentstehung und –präsenz bei Willehalm und bei Arabel werden hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet. Es geht vielmehr darum, die Vorbedingungen von Arabels Migration zu beleuchten. Zu den Minnebegegnungen siehe ausführlich: Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 143-149; und: Melanie Urban, *Kulturkontakt im Zeichen der Minne. Die <Arabel> Ulrichs von dem Türlin*.

jährigen Gefängnissesaufenthaltes bei Willehalm bestehen und versetzt ihn in Minnequalen.<sup>354</sup> Arabel hingegen agiert besonnen und, anders als bei Willehalm, ruft bei ihr die „körperliche Präsenz“ Willehalms keine Liebesgefühle hervor.<sup>355</sup>

Die arabische Königin erfährt aus den Worten ihres Mannes von der herausragenden Kampfleistung Willehalms und dessen Heldentum und erleichtert aus Hochachtung und Bewunderung der geschilderten Taten dessen Haftbedingungen.<sup>356</sup> Die Einschätzung ihres Mannes findet sie selbst in Willehalms Auftreten bestätigt. Der Behauptung Annelie Krefts, dass sich Arabels Annäherung an Willehalm ausschließlich über auditive Momente vollziehe,<sup>357</sup> wird angesichts der folgenden Textzitate und deren Fokus auf der visuell wahrnehmbaren Heldenhaftigkeit Willehalms in Untermauerung der Ergebnisse von Melanie Urban widersprochen.<sup>358</sup> Die visuellen Eindrücke dienen der Überprüfung des aus den Reden Anderer gewonnenen Urteils über den Gefangenen und somit auch der Rechtfertigung von Arabels wohlwollendem und fürsorglichem Verhalten diesem gegenüber. Arabel betont die Visibilität des ruhmreichen Verhaltens Willehalms, das mit Hilfe eines entsprechend geschärften Blickes an dessen Erscheinung ablesbar sei. Hierzu möchte ich auf zwei markante Textpassagen verweisen:

*„sin gelæzze git solhen schin,  
daz man daran wol inne wirt,  
daz sin herz tat niht verbirt.“*<sup>359</sup> (Arabel, 81,18-20)

*„menlichiv tat vnd priss zil,  
ein vberwag, swa man wiget  
gein prise tat, an im liget.  
des werdent wisv ögen inne.“*<sup>360</sup> (Arabel, 81,24-27.)

Als die Königin von Tussangule, deren Mann von Willehalm im Kampf in Frankreich getötet worden ist, sich ein Bild von der Willehalm nachgesagten Heldenhaftigkeit machen möchte,<sup>361</sup> nutzt Arabel die Gelegenheit, ihre Einschätzung, die auf Tybalts Aussagen über Willehalm und ihrer bisherigen eigenen Anschauung während der Gefängnisbesuche beruht,

<sup>354</sup> Vgl. *Arabel*, 59, 5-10 u. \*R 94,30-32.

<sup>355</sup> Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 144.

<sup>356</sup> Zu den Reden Tybalts vgl. *Arabel*, 60,1-25 u. 89,18-23; zu Arabels Fürsorge vgl. *Arabel*, 58,19f. u. 62,4f. u. 62,12f. u. 63,8-13.

<sup>357</sup> Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 145.

<sup>358</sup> Urban führt aus, dass sich bei Arabel auditive und visuelle Wahrnehmung ergänzen. Vgl. Urban, *Kulturkontakt*, S. 126.

<sup>359</sup> Meine Übersetzung: „An seinem Auftreten kann man deutlich erkennen, dass er den tatkräftigen Einsatz im Kampf nicht scheut.“

<sup>360</sup> Meine Übersetzung: „Tapferkeit und Heldenmut, [Eigenschaften], mit denen man im Kampf Ruhm erwirbt, zeichnen ihn in höchstem Maße aus. Dies kann man mit Hilfe eines kundigen Blickes feststellen.“

<sup>361</sup> Vgl. *Arabel*, 80,16-19.

an Willehalm selbst im Beisein mehrerer Witwen zu prüfen.<sup>362</sup> Sie erbittet Tybalts Einwilligung, den Inhaftierten aus dem Gefängnis zu den verwitweten Königinnen bringen zu lassen. Willehalms Schilderungen über seine Kampfkraft und seine notvolle Situation in der Gefangenschaft in Anwesenheit der gesamten Hofgemeinschaft bewegen nicht nur die Königin von Tussangule,<sup>363</sup> auch Arabel gehen seine Worte zu Herzen,<sup>364</sup> woraufhin sie *ane scham* in aller Öffentlichkeit Willehalms Notlage beklagt.<sup>365</sup>

Arabels besonnene und systematische Vergewisserungstaktik führt zu der Feststellung, dass die öffentliche Meinung der Heiden, die Selbstcharakterisierung des Gefangenen und ihr eigenes Urteil hinsichtlich Willehalms *wirdekeit* kongruieren. Melanie Urban hat Recht, wenn sie betont, dass die Witwenepisode die Möglichkeit biete, Willehalms hohes Ansehen durch eine sozial hochstehende Dame öffentlich zu bestätigen.<sup>366</sup> Diese Deutung bestätigt und erweitert der Text an späterer Stelle, als Arabel Willehalm erklärt, dass der Lobpreis der verwitweten Königinnen, deren Männer durch Willehalms Übermacht im Kampf zu Opfern geraten sind, für ihre eigene Wahrnehmung prägend gewesen sei:

*,der k<sup>i</sup>neginne mvnt mir veriach,  
min niftel von Belinar,  
swie ich wærint verwesen gar  
dez tages, do man v<sup>i</sup>ch f<sup>o</sup>rte f<sup>i</sup>r,  
daz si in manlicher k<sup>i</sup>vr  
nie gesahen ritters lip.  
des iach da man vnd wip,  
do man den k<sup>i</sup>neginn v<sup>i</sup>ch zeigte,  
der amis waren von iv geveigte.  
daz die n<sup>i</sup>t irret herzeleit,  
si iahen iv pris und manheit,  
die wurde han ich gegeben iv.<sup>367</sup> (Arabel, 147, 16-27)*

<sup>362</sup> Vgl. ebd., 81,12-15. - Strohschneider weist auf die besondere räumliche Situation in Todjerne hin. Neben dem allgemeinen, Tybalt unterstellten Hof existiert ein spezifisch weiblicher Handlungsraum, Arabels eigener Hof- und Einflussbereich. Vgl. Peter Strohschneider, *Kemenate. Geheimnisse höfischer Frauenräume bei Ulrich von dem Türlin und Konrad von Würzburg*, S. 35f.

<sup>363</sup> Vgl. *Arabel*, 85,2-13.

<sup>364</sup> Vgl. ebd., 84,23-25.

<sup>365</sup> Ebd., 86,28f.

<sup>366</sup> Vgl. Urban, *Kulturkontakt*, S. 127. - Kreft hingegen sieht in der Witwen-Episode eine Veranschaulichung der im Text auch andernorts angelegten Unzulänglichkeit und Schwäche der heidnischen Minne, die im Gegensatz zur Minne christlicher Paare zu Tod, Verlust und Trauer führe. Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 156f.

<sup>367</sup> Meine Übersetzung: Meine Nichte von Belinar hat mir verraten, dass, obwohl Ihr heruntergekommen aussieht an dem Tag, an dem man Euch den Königinnen vorführte, diese der Meinung waren, dass es keinen heldenhafteren Ritter gebe. Das gestanden Euch alle Anwesenden zu, als man euch den Königinnen brachte, deren geliebte Männer von euch getötet worden waren. Dass diese sich nicht von ihrem Kummer leiten ließen, sondern Euch Ruhm und Tapferkeit zusprachen, war für mein eigenes Urteil über Eure Würde entscheidend.

Auch Willehalm bestätigt nachträglich die Relevanz des öffentlichen Lobes (diesmal von Seiten Tybalts) und dessen Einfluss auf die Wahrnehmung Arabels, als er zu Hause in Frankreich die Jahre der Gefangenschaft in Todjerne resümiert:

*vil hohes lobes er mich wert  
vor ir vnd den kvneginnen drin, [...].*<sup>368</sup> (Arabel, 233,18f.)

Grundbedingung für die allmähliche Liebe Arabels zu Willehalm ist demnach das beständige Zusammenspiel von Arabels visueller Wahrnehmung der Stärke Willehalms und ihrer auditiven Vergegenwärtigung der Heldentaten in den Reden Anderer (insbesondere sozial gleichgestellter weiblicher Figuren) sowie durch Willehalms eigene Erzählungen bei den privaten Zusammentreffen im Rahmen der von Arabel initiierten Schachpartien – jenseits des Gefängnisraumes und der Öffentlichkeit der Hofgesellschaft. Die Zuneigung Arabels entspringt einem strategisch herbeigeführten Annäherungsprozess,<sup>369</sup> der durch den Einfluss der personifizierten Minne in der vertrauten Situation des Schachspiels emotional befördert wird.<sup>370</sup> Nach dem Aufbruch Tybalts und der Übertragung der Verantwortung für den Gefangenen an Arabel kann diese ihre Wünsche selbstbestimmt und konsequent durchsetzen.<sup>371</sup> Es geht ihr primär darum, Willehalm persönlich in der abgegrenzten Sphäre ihrer eigenen Hofwelt zu begegnen: *Arabel nv niht wolte sparn, sine wolte den Markraven sehen.*<sup>372</sup> (Arabel, 97,6f.) Sie setzt ihren Willen nachhaltig gegenüber dem ihr anvertrauten Fürsten Langalas um: *,brinc mir den helt, ich wil in sehen.* (Arabel, 98,3). Der Erzähler fügt kommentierend hinzu: *davon Arabel niht wolte enbern, si ensehe den Markis: daz waz ir gern.*<sup>373</sup> (Arabel, 98,9f.)

Letztlich führen aber erst theologische Kenntnisse des christlichen Glaubens, die ihr Willehalm ohne die missionarische Absicht der Herbeiführung einer Konversion, auf ihr

<sup>368</sup> Meine Übersetzung: „Tybalt hat mir in ihrer [= Arabels] Anwesenheit und der der drei Königinnen großes Lob zukommen lassen [...].“

<sup>369</sup> Wachinger betrachtet die Fürsorge Arabels gegenüber Willehalm als Resultat der Macht der Liebe, die sich während Willehalms Kerkerhaft fortwährend im Rahmen von Erzählerkommentaren äußere. Verweise auf die Macht der Liebe beziehen sich aber in erster Linie auf die Gefühlswelt Willehalms und sind, wenn sie auf Arabel bzw. das Paar bezogen sind, als Vorausdeutungen zu werten. Diese Deutung wird dadurch unterstützt, dass der Erzähler im Rahmen von Arabels *huote* betont, dass Willehalm Arabel liebt, während diese noch (!) keine Liebe für ihn empfindet (vgl. Arabel, 96,21-24). – Vgl. Burghart Wachinger, *Religionsgespräche in Erzählungen des Mittelalters*, S. 309.

<sup>370</sup> Zum Einfluss der Minne auf Arabel während der Schachpartien siehe: Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 144f.

<sup>371</sup> Kreft sieht in der Trennung Arabels von Tybalt einen Wendepunkt in der Handlung, die zu einer Annäherung zwischen der arabischen Königin und dem Markgrafen führe. Mir scheint hingegen die Annahme einer Intensivierung des bereits bestehenden Annäherungsprozess bedingt durch die größere Selbstbestimmtheit Arabels und die damit verbundene, erhöhte Handlungsfreiheit plausibler. Vgl. ebd., S. 144.

<sup>372</sup> Meine Übersetzung: Arabel wollte es nicht länger aufschieben, den Markgrafen zu sehen.

<sup>373</sup> Meine Übersetzung: Arabel ließ sich von ihrem Wunsch, den Markgrafen zu sehen, nicht abbringen. Sie verlangte danach.



eigenes Bitten hin vermittelt, zu einem Wandel bei Arabel.<sup>374</sup> Willehalms Ausführungen in der Art eines lehrhaften Monologes münden bei Arabel, die laut Erzähler die Inhalte der Erläuterungen internalisiert,<sup>375</sup> in einen religiösen Bewusstwerdungs- und Umkehrprozess. In Anlehnung an den Beitrag von Burghart Wachinger wird die vorliegende Passage – wohlweislich dass Arabel als eigentliche Initiatorin der Erläuterungen innerhalb des Gespräches keine eigene Stimme bzw. keine Gegenstimme erhält – in der Tradition mittelalterlicher Religionsgespräche verortet, die Wachinger als Dialoge bzw. Disputationen definiert, die die Überlegenheit des christlichen Glaubens gegenüber anderen Religionen mit rationalen Argumenten darlegten.<sup>376</sup>

Besonders die von Willehalm geschilderte Ohnmacht der heidnischen Götter gegenüber dem zum ewigen Seelenheil verhelfenden christlichen Gott bringt Arabel in ihrem Glauben ins Wanken und veranlassen sie,<sup>377</sup> diesbezüglich die Meinung ihrer engsten Vertrauten einzuholen. Die Beratungsszene verdeutlicht, dass Arabel vor einer Entscheidung mit weitreichenden Auswirkungen steht, die sie nicht im Alleingang fassen kann, sondern in Absprache und in Einbindung von weiblichen Vertrauenspersonen ihres heimischen Umfeldes.<sup>378</sup> Die Einsichten in die Grundpfeiler der christlichen Religion führen dazu, dass aus Arabels Zuneigung gegenüber Willehalm, ihrem liebevollen Umgang und ihrem Interesse an ihm wahre Minne entsteht. Die Zuwendung zum christlichen Gott ist Bedingung für die Minneentstehung bei Arabel, die Minne zu Willehalm steht – meiner Deutung der folgenden Passage zufolge – in unmittelbarem Bezug zu Gott:

*mit liebe waz in ir herze komen  
ein minne, d<sup>i</sup> si von minnen schiet,  
der minne liebe ir widerriet  
so daz si minne dvrch minne lieze.  
waz ir d<sup>i</sup> Minne darvmbe gehieze,  
daz si sich minne dvrch minne bewæge,  
vnd dannoch minn in minne pflæge?  
dez wæn ich wol, vnd enweiz sin niht,  
wan daz der minne liebe giht,  
daz si mit stæte wil haben pfliht.*

---

<sup>374</sup> Als Willehalm die Mutter Gottes anruft, wird Arabel nachdenklich und bekundet ihr Interesse, das Paradox der Jungfrauengeburt verstehen zu wollen. Willehalm erklärt ihr die christliche Botschaft und offenbart ihr im Anschluss an die religiöse Unterweisung seine Liebe. Zu Willehalms Hinwendung zu Maria siehe *Arabel*, 108,10-108,31; zu Arabels Nachfragen siehe ebd., 109,26-31; zu Willehalms religiösen Ausführungen siehe ebd., 110,15-112,31 u. 113,2-115,9.

<sup>375</sup> Vgl. ebd., 115,10f.

<sup>376</sup> Vgl. Wachinger, *Religionsgespräche*, S. 295-315; zur Definition des Religionsgespräches vgl. ebd., S. 297; zur Einordnung der religiösen Unterweisungsepisode in die Tradition mittelalterlicher Religionsgespräche vgl. ebd., S. 309.

<sup>377</sup> Vgl. *Arabel*, 112,22-31.

<sup>378</sup> Vgl. ebd., 116,18-118,2.

*Vncristen minn vnminne gert,  
so dis<sup>i</sup> minne minne wert.*<sup>379</sup> (Arabel, 115,22-116,2)

Die von mir gewählte Übersetzung von *minn in minne pflægen* stützt sich zum einen auf den dargelegten Textverlauf und die religiöse Wendung der aufkeimenden Liebe Arabels sowie auf die Möglichkeit einer ambiguen Interpretation des nicht weiter spezifizierten Begriffes *minne* sowohl hinsichtlich seiner Referenz auf die Minne zu Willehalm als auch hinsichtlich der durch Willehalms Unterweisungen hervorgerufenen Hinwendung zu Gott. Zum anderen bezieht sich die vorliegende Deutung auf eine Variante in der Fassung \*R. Dort heißt es: *daz ir liebe mit got wil haben pfliht.* (Arabel, \*R 115,31) In \*R ist expliziter formuliert, was in Fassung \*A konzeptionell bereits angelegt ist: die Einheit von zwischenmenschlicher und auf Gott bezogener Minne.

Arabels Schilderungen in Anwesenheit ihrer Beraterinnen lassen die eigene Religion als Unglauben erscheinen, dessen Anhänger unausweichlich dem Höllenschicksal anheimgegeben sind, und manifestieren, dass bei Arabel bereits eine religiöse Umkehr stattgefunden hat. Die Richtigkeit der von Willehalm erfahrenen Inhalte führt sie zurück auf dessen heldenhaften Erfolge gegen die Heiden und auf die persönlich erfahrene Glaubwürdigkeit Willehalms.<sup>380</sup> Der Text rekurriert an dieser Stelle auf eine vor allem in *Chanson de Geste*-Dichtungen verbreitete Vorstellung, dass der Sieg im Kampf die Wahrheit der Religion bestätige. Aber bei der hierarchisierenden Relationierung von heidnischer und christlicher Religion bleibt es in Ulrichs Erzählung nicht. Dank des von ihr gezielt eingeleiteten und geförderten Kennenlernprozesses und durch ihr proaktives Vorgehen hat Arabel Vertrauen in Willehalm gewonnen und ist in die Lage versetzt, an die Authentizität seiner Aussagen über das Christentum zu glauben. An späterer Stelle erklärt Arabel, dass Willehalms vorbildlicher Ruf dazu geführt habe, dass sie sich für den Übertritt zum christlichen Glauben entschieden habe.<sup>381</sup>

<sup>379</sup> Meine Übersetzung: Aus Zuneigung ist ihr Herz von einer [neuen] Minne erfasst worden, die sie von ihrer bisherigen Minne trennte. Die Glücksgefühle der [neuen] Minne haben ihr [von ihrer bisherigen Minne] abgeraten, so dass sie Minne aufgrund von Minne aufgab. Was ihr die Minne dafür versprochen hat, dass sie aufgrund von Minne auf Minne verzichtete und dann die Minne zu Willehalm zusammen mit der Minne zu Gott lebte? Ich kann mir gut vorstellen, um was es sich handelt, doch ich weiß [mit Sicherheit] nur, dass erfüllte Minne ein beständiges Miteinander erfordert. Unchristliche Minne führt zu unrechtmäßiger Minne, während diese [christlich geprägte] Minne wahre Minne bedeutet.

<sup>380</sup> Anders als Höcke annimmt, sind es die Überlegenheit des christlichen Glaubens und die in Aussicht gestellte Rettung aus dem sündhaften Dasein (und eben nicht die Vorbildlichkeit Willehalms), die Arabel zu einem Übertritt zum Christentum bewegen. Arabel führt die Richtigkeit der theologischen Inhalte zwar auf Willehalms Kampfkraft und dessen unter Beweis gestellter *wirdekeit* zurück. Die theologischen Erläuterungen Willehalms aber bringen Arabel in ihrem Glauben ins Wanken, Entscheidungshilfe liefert dabei das Heldentum, das aber nicht das Movens der intendierten Konversion darstellt. Die gegenläufige Meinung wird vertreten von: Holger Höcke, <Willehalm>-Rezeption in der <Arabel>, S. 230f.

<sup>381</sup> Vgl. Arabel, 158,18-22: *vnd han ich mich den valschen gotten vnd Tybalde entseit, daz machet d<sup>i</sup> grozze werdekeit, der man von dem Markis iach, e in min öge ie gesach.* – Meine Übersetzung: „Dass ich meinen falschen Göttern und Tybalt abgesagt habe, ist auf das hohe Ansehen zurückzuführen, das man dem Markgrafen nachsagte, noch bevor ich ihn [selbst] zu Gesicht bekam.“

Die vier Fürstinnen erklären sich ebenfalls bereit, sich zum Christentum zu bekehren.<sup>382</sup> Ein bemerkenswertes Detail in der Antwort der Ratgeberinnen verweist bereits auf die mit der intendierten Aufgabe der bisherigen machtvollen Existenz verbundene Fallhöhe Arabels. Sie raten ihrer Königin zu klären, ob Willehalms Macht ausreiche, diese dauerhaft vor den Heiden zu beschützen.<sup>383</sup> In der darauffolgenden dritten und letzten Schachpartie ermahnt Arabel Willehalm der Vertraulichkeit des Gespräches und erkundigt sich nach Willehalms gesellschaftlichem Rang und dessen Einfluss vor dem Hintergrund einer drohenden Verfolgung durch ihre Landsleute.<sup>384</sup> Arabel erhält Willehalms Zusicherung von Schutz und Treue. Er betont dabei die eigene, bereits unter Beweis gestellte Stärke, seine unverbrüchliche Treue und darüber hinaus die machtvolle Stellung seiner Familie, deren adlige Abkunft und deren Bereitschaft zur Unterstützung.<sup>385</sup> Arabel weiht Willehalm direkt im Anschluss an dessen Treue- und Stärkebekundungen in ihre bereits weit gediehenen Fluchtpläne und das von ihr im Alleingang entworfene Fluchtszenario ein.<sup>386</sup>

Vergegenwärtigt man sich noch einmal, dass Arabels Migration auf der selbstbestimmten und zielgerichteten Entscheidung der Protagonistin basiert,<sup>387</sup> sowohl den Ehepartner als auch den Glauben zu wechseln, scheint für den Fortgang der Handlung – berücksichtigt man überdies die Bedingungen in Wolframs Text, was weiter unten erfolgen wird – die Darstellung möglicher Auswirkungen auf die familiäre und religiöse Identität Arabels sehr wahrscheinlich. Doch der Text verfährt anders als die an ihn herangetragene, mitunter aus der Rezeptionsgrundlage abgeleitete Erwartungshaltung es nahelegt. Ulrich gestaltet Arabels Migration nach Frankreich und die anvisierten Veränderungen in ihrem Leben maßgeblich unter dem Blickwinkel sozialer und kultureller Gegebenheiten, worauf sich die folgenden Ausführungen beziehen werden.

### 6.2.3 Migration in ihrer sozialen Dimension

Die Angemessenheit des neuen Minnepartners hat sich durch Arabels Selbstwahrnehmung im Abgleich mit den Meinungen Anderer über Willehalms Kampfkraft und dessen sozialen Status zwar bestätigt,<sup>388</sup> dennoch bleibt der Lebensraumwechsel mit der Akzentuierung veränderter sozialer Bedingungen verbunden, auf die der Text mehrfach aus unterschiedlicher

---

<sup>382</sup> Vgl. *Arabel*, 118,5-9.

<sup>383</sup> Vgl. ebd., 118,16-22.

<sup>384</sup> Vgl. ebd., 120,8-121,2.

<sup>385</sup> Vgl. ebd., 121,4-31.

<sup>386</sup> Vgl. ebd., 122,4-19.

<sup>387</sup> In Anlehnung an Monika Schulz Analyse der Paarkonstellation und der Rahmenbedingungen des Minnepartner-Wechsels wird betont, dass die Ehe zwischen Willehalm und Arabel auf einem mutuellen Konsens gründet. - Vgl. das Kapitel zu Ulrichs von dem Türlin *Arabel* bei Monika Schulz, *Eherechtsdiskurse. Studien zu <König Rother>, <Partonopier und Meliur>, <Arabel>, <Der guote Gêrhart>, <Der Ring>*, S. 123.

<sup>388</sup> Höcke hat Recht, wenn er zu dem Ergebnis kommt, dass Minne in der *Arabel* als ein „sozial gebundenes Phänomen“ erscheine. Vgl. Höcke, *<Willehalm>-Rezeption*, S. 255.

Figurenperspektive rekurriert und diese Veränderungen hinsichtlich Arabels sozialer Identität auch problematisiert. Arabel selbst betont den hohen gesellschaftlichen Status und den Einfluss, den sie als Herrscherin über 40 Königreiche aufgibt:

*,wol vierzig k<sup>i</sup>nege kron mir neik,  
mit dienste sich zeigt Terramer.  
dvrch den bot man mir die er,  
wan er min ze kinde iach.  
iwer werdekeit daz wol sach,  
daz man mich in wurde hielt,  
vnd ich gewaltechlichen wielt  
der krone hie vnd ze Arabi:  
die sint nv gar von mir vri.  
der wil ich mich h<sup>i</sup>te widersagen  
vnd marggrævinnen namen tragen,  
vnd wil got, daz ez geschiht.<sup>389</sup> (Arabel, 133,16-27)*

Willehalm verspricht seiner künftigen Ehefrau als Entschädigung für ihren Verzicht auf die Königskrone ein Leben in hohem Ansehen ohne Statusminderung.<sup>390</sup> Dass Arabel dennoch negative soziale Auswirkungen weiterhin fürchtet, verdeutlicht ihr Einfordern einer angemessenen Gegenleistung dafür, dass sie gegenüber Tybalt *minnediep* geworden ist.<sup>391</sup> Noch während der Hochzeitszeremonie manifestiert sich bei ihr das Bewusstsein eines sozialen Abstieges, den sie aber aufgrund von Willehalms *werdekeit* auf sich nehmen möchte:

*,ist er n<sup>i</sup>t k<sup>i</sup>nig, doch ist er wert  
miner liebi f<sup>i</sup>r k<sup>i</sup>neges namen.  
des namen wil ich mich n<sup>i</sup>t schamen,  
ob man markgrevin heizzet mich.  
werdekeit vnd ere, die han ich  
vf sine gnade bevolhen im.  
daz minre ich f<sup>i</sup>r daz meiste nim:  
ob mich sin werdekeit wol gr<sup>e</sup>vzet,  
den kirstentv<sup>m</sup> mir das sv<sup>e</sup>zet.<sup>392</sup> (Arabel, 289,2-10)*

---

<sup>389</sup> Meine Übersetzung: „Mehr als vierzig Reiche waren mir unterstellt, die Terramer dienten. Wegen ihm erwies man mir diese Ehre, (eben) weil ich seine Tochter bin. Aufgrund Eures eigenen hohen Ansehens habt Ihr sicher bemerkt, dass man mir große Ehrerbietung zuteilwerden ließ und ich machtvoll die Krone über Todjerne und über Arabien trug. Die lasse ich nun vollständig hinter mir. Davon werde ich mich jetzt abwenden und den Titel Markgräfin tragen, wenn es Gottes Wille ist.“

<sup>390</sup> Vgl. *Arabel*, 133,28-31.

<sup>391</sup> Vgl. ebd., 222,26-29.

<sup>392</sup> Meine Übersetzung: „Auch wenn er kein König ist, ist sein Status gleich dem eines Königs meiner Liebe angemessen. Ich werde mich für den Titel der Markgräfin nicht schämen. Meinen Status und mein Ansehen habe ich ihm auf sein Versprechen hin anvertraut. Ich schätze den geringeren Status überaus. Wenn ich Anteil an seinem hohen Ansehen habe, wird für mich dadurch das Christentum noch erstrebenswerter.“

Die Wahl des Minnepartners und dessen Adäquatheit unterliegen einem beständigen Verge-  
wässerungsprozess, der in Arabels Heimat eingeleitet und am Zielpunkt der Migration fort-  
gesetzt wird. Insbesondere die Burggräfin von Montanar reagiert auf die soziale Problematik  
der ‚Heiratsmigration‘:

*„frowe, ir habet vch wol gewitzet,  
daz ir kristen werden welt.  
ir habt den allertvrsten helt,  
der vnder kristen ie beteit.  
mir hat min herre von im geseit,  
er in tvrneien in het gesehen.  
iv kvnde nvt baz sin geschehen.  
vnd hettint ir, frowe, vier krone,  
daz iv die dientin schone,  
die gezvgin kvme gein dem lone.“*<sup>393</sup> (Arabel, 157,22-31)

Auch hier wird die auditiv und visuell wahrgenommene Vorbildlichkeit Willehalms zur Be-  
stätigung der richtigen Wahl des Minnepartners herangezogen. Die Richtigkeit der religiö-  
sen Entscheidung scheint dagegen keiner Legitimation zu bedürfen. Bereits unmittelbar vor  
der Realisierung der Fluchtpläne kristallisiert sich heraus, dass Arabel keine Zweifel hin-  
sichtlich der von Willehalm propagierten Heilsaussichten hegt. Die Intention, der *heiden-*  
*schaft zu entrinnen*, wird von Arabel als religiös bedingtes Fluchtmovens in den Vorder-  
grund gestellt.<sup>394</sup> Der angestrebte Glaubenswechsel wird von Arabel später noch einmal un-  
termauert, nachdem sie den Sieg der Christen über die heidnische Verfolgerflotte als wirk-  
sames Eingreifen des christlichen Helfergottes deutet und sich aufgrund der göttlichen Hilfe-  
leistung vor der Schiffsbesatzung zum christlichen Glauben bekennt.<sup>395</sup> Die von Willehalm  
vermittelten Stärken der christlichen Religion erfährt sie nun am eigenen Leib und sieht diese  
am Schicksal ihrer Kontrahenten bestätigt.

In einer weiteren Rede interpretiert die Burggräfin Arabels Statusminderung erneut als  
Wertsteigerung dank der Partizipation an dem hohen Ansehen ihres künftigen Ehemannes.  
Sie hebt überdies die ehrenvolle Aufnahme Arabels in ihrer Singularität hervor:

*„frowe, han ich v war geseit?  
dv hoheste, dv nu krone treit,  
der wirt solich er niht erbotten.  
habt ir vch entseit den valschen gotten,*

---

<sup>393</sup> Meine Übersetzung: „Herrin, es war eine kluge Entscheidung, Christin werden zu wollen. Ihr habt den  
besten Helden, den es je in der Christenheit gegeben hat. Mein Herr, der ihn in Turnieren beobachtet hat,  
hat mir von ihm erzählt. Euch könnte es nicht besser ergehen. Selbst wenn Ihr Herrscherin über vier Kö-  
nigreiche wärt, deren Bewohner Euch vorbildlich dienten, wäre dieses mit dem Lohn, [der Euch erwartet],  
in keinster Weise vergleichbar.“

<sup>394</sup> Vgl. auch Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 147.

<sup>395</sup> Vgl. Arabel, 180,18-29.

*frowe, das lat vch ruwen niht.  
 iwer öge noch hvte werde siht,  
 daz ez nvt vergvlte ein richv krone.  
 dannoch habt v ze lone  
 des edeln ritters werdekeit,  
 dez tat hat dike mat geseit  
 vil mangem, den doch pris begvrt, [...].<sup>396</sup> (Arabel, 214,9-19)*

Am Zielort der Migration sind es männliche Stimmen, Äußerungen männlicher Herrschwer, der die Minderung des feudalen Status in ihrer Drastik aussprechen und infolge eines ausgeprägten Problembewusstseins Handlungsbedarf formulieren. Willehalms Vater Heinrich und der französische König beraten gemeinsam über ein angemessene Behandlung der arabischen Königen, die deren Verzichtleistung und ihren sozialen Zugeständnissen gerecht werden soll.<sup>397</sup> Sie agieren proaktiv und schaffen die Bedingungen für die erfolgreiche Integration der Migrantin in den einheimischen Familien- und Sippenverband. Loys schlägt vor, Arabel für ihren Machtverzicht durch entsprechende Ehrerbietung und materielle Zuwendung zu entschädigen:

*Der kvnig nv gedaht,  
 [...] wie er in enphahen wolt,  
 vnd daz dv kvneginne de Arabis  
 gewunne mv̄t von geltes lone,  
 ob sie gelazzen het der heiden krone,  
 daz ander werde ir fröde daht.<sup>398</sup> (Arabel, 210, 14-23)*

Diese Passage zeigt, dass nicht nur Willehalms Reputation, sondern auch Arabels eigener Status eine ehrerbietende Haltung seitens der höchsten Würdenträger der aufnehmenden Gesellschaft bewirken. Herinich spricht an anderer Stelle in einer die negativen Konsequenzen der Migration deutlich veranschaulichenden Weise sogar davon, die entstandene Notlage Arabels wieder gutmachen zu wollen.<sup>399</sup> Alle angeführten Beispiele zeigen, dass aus verschiedener Figurenperspektive (eben auch aus Sicht der Protagonistin) ein Problembewusstsein für die sozialen Auswirkungen der Migration entfaltet wird. Während die weiblichen

---

<sup>396</sup> Meine Übersetzung: „Herrin, habe ich Euch nicht die Wahrheit erzählt? Der höchsten Königin wird solche Ehrerbietung [wie Ihr sie hier erfahren habt und erfahren werdet] nicht zuteil. Herrin, bereut es nicht, dass Ihr Euren falschen Göttern abgesagt habt. Euch wird noch heute Ehre zuteil, die selbst die Herrschaft über ein mächtiges Königreich nicht aufwiegen könnte. Zudem werdet Ihr mit dem Ansehen des edlen Ritters belohnt. Dessen Heldentaten haben sehr viele Ritter bezwungen, die von dem Streben nach Ruhm gelehrt wurden [...].“

<sup>397</sup> Vgl. *Arabel*, 210,24.

<sup>398</sup> Meine Übersetzung: Der König dachte nun darüber nach, wie er ihn [= Willehalm] empfangen sollte, um dessen Ruhm zu mehren und um die arabische Königin mit Hilfe materieller Zuwendungen in Hochstimmung zu versetzen (als Entschädigung) dafür, dass sie auf die heidnische Krone verzichtet hat, so dass der neue soziale Status ihr Freude einbringt.

<sup>399</sup> „wir suln v̄ ellendes bvzzen.“ (*Arabel*, 242,31) - Meine Übersetzung: „Wir werden eure Notsituation wiedergutmachen.“

Stimmen in harmonisierender Weise die Wertsteigerung Arabels über die Teilhabe an Willehalms hochgerühmter Heldenhaftigkeit affirmieren, wirken die männlichen Figuren aktiv einer sozialbedingten Frustration und möglichen Reuegefühlen Arabels entgegen. König Loys bringt *dr̄v̄ t̄vsent alder mer* an Ritterschaft, die zu Ehren Arabels ein Turnier austrägt.<sup>400</sup> Graf Heinrich bewirkt auf Willehalms Ansinnen hin,<sup>401</sup> dass Arabels Teufe vom Papst persönlich durchgeführt wird.<sup>402</sup> König und Markgraf setzen sich überdies dafür ein, dass Repräsentanten der adligen Gesellschaft und hohe Würdenträger der Tauffeier beiwohnen.<sup>403</sup>

Die geschilderten Integrationsbemühungen des künftigen Familienverbandes gehen wiederum auf eine präventive Maßnahme Willehalms zurück, mit der er intendiert, den wohlwollenden und adäquaten Empfang Arabels durch seine Familie im Vorhinein von der Inselfestung Montanar aus sicherzustellen.<sup>404</sup> Willehalms schickt Boten mit Briefen zu seinen Verwandten, die auf den hohen sozialen Rang Arabels, ihren Verzicht auf zwei heidnische Königskronen und die Befreiung der Gefangenen durch diese selbst hinweisen,<sup>405</sup> und zu einem entsprechend ehrerbietenden und rauschenden Empfang der arabischen Königin mit großem Gefolge und hör- und sehbarer Festfreude aufrufen.<sup>406</sup> Willehalms Handlungsanleitung und sein Appell an die *triuwe* der Sippe erweisen sich als wirksam. Willehalms Verwandte, allen voran seine Mutter Irmenschart, versprechen eine ehrenvolle Aufnahme ihrer künftigen Schwiegertochter, obwohl sie die *ellend̄v̄ frowe* (Arabel, 202,29) und deren *fama* nur aus den Erzählungen Dritter kennen:

*,enpfah min kint wol von mir,  
die kv̄negin vnd wer si mit ir,  
der lieb ich vnsanfte enbir.*<sup>407</sup> (Arabel, 203,29-31)

Die mehrfach wahrgenommene problematische Ambivalenz der sozialen Situation Arabels, die aus dem Verzicht auf den Königinnentitel und der zugleich in Aussicht gestellten Partizipation an Willehalms Reputation resultiert, kann durch vorausschauendes Handeln vor allem männlicher Akteure entschärft werden.<sup>408</sup>

---

<sup>400</sup> Vgl. Arabel, 213,21-28.

<sup>401</sup> Vgl. ebd., 245,18-25.

<sup>402</sup> Vgl. ebd., 254,2f.

<sup>403</sup> Vgl. ebd., 247,12-15.

<sup>404</sup> Zu Willehalms Verhaltensinstruktion gegenüber seinen Verwandten und zum Akt der öffentlichen Heimführung der Braut als rechtsförmliche Handlungen siehe die Ausführungen von: Schulz, *Eherechtsdiskurse*, S. 125-129.

<sup>405</sup> Vgl. Arabel, 197,1-5 u. 198,13-21.

<sup>406</sup> Vgl. ebd., 197,16-18.

<sup>407</sup> Meine Übersetzung: „Heiße meinen Sohn von mir willkommen. Ich könnte auf die Gunst der Königin und ihrer Begleiterinnen nur schweren Herzens verzichten.“

<sup>408</sup> Willehalm kümmert sich auch um die soziale Integration der Begleiterinnen Arabels und die Wahl geeigneter, sozial hochstehender Ehepartner. Außerdem lässt er die Fürstinnen mit ausreichend finanziellen Mitteln ausstatten. Vgl. Arabel, 294,22-294,29.

#### 6.2.4 Assimilation bedarfsorientiert

Aufbauend auf den Ergebnissen zu den Vorbedingungen von Migration und deren sozialer Dimension gehen die folgenden Ausführungen der Frage nach, ob der Figurenkonzeption Arabels eine hybride Identitätsformation zugrundeliegt. Es geht darum zu klären, ob Arabels ursprüngliche Identitätskonstitution als Ehefrau von Tybalt, als Königin über ein heidnisches Großreich und als *Araboisine*,<sup>409</sup> als Vertreterin eines orientalistisch-islamisch geprägten Kulturraumes mit der angestrebten neuen Identität westlicher Prägung in Wechselwirkung tritt. Um dieser Fragestellung nachzugehen, wird zunächst erarbeitet, von welchen Merkmalen der Text Gebrauch macht, um Arabel in ihrer Identität als Orientalin zu beschreiben, bevor das von der Burggräfin von Montanar durchgeführte Assimilationsprogramm an die Gegebenheiten des neuen Umfeldes eine eingehende Betrachtung erfährt.

Kulturelle Eigenheiten der Identität Arabels lassen sich vornehmlich in den Teilen der Handlung, in denen der Herkunftsraum der orientalischen Königin Schauplatz der Handlung ist, lokalisieren. In diesen die Alterität der Orientalin thematisierenden Textpartien erschöpft sich das narrative Arrangement nicht allein in der Darstellung religiöser Differenz,<sup>410</sup> sondern beschreibt eben auch weitere anderskulturelle Spezifika. Dazu gehört der bereits angesprochene eigene Hofbereich der Königin mit Eigengeltung, zentralen Handlungsbefugnissen und weltumspannender Anziehungskraft, dessen Singularität Peter Strohschneider innerhalb der höfischen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts hervorhebt. Strohschneider sieht in der Exotik des Orients, die der Text entwerfe, besondere fiktionale Spielräume hinsichtlich unkonventioneller Sozialstrukturen und Handlungsbereiche eröffnet.<sup>411</sup> Die abgegrenzte höfische Sphäre bietet nicht nur Raum für Formen weiblicher Herrschafts- und Machtausübung, sondern auch Raum für kulturelle Differenzmerkmale. Arabels als *locus amoenus* stilisierter Hofbereich ‚im Grünen‘ ist Zentrum höfischer Freude und kultivierter Geselligkeit. Der Erzähler berichtet von Konzerten ausgebildeter Kinderchöre, die *heidnisch svzz singen*,<sup>412</sup> und von kunstreichen Musik-, Tanz- und Sportdarbietungen von heidnischen Kindern und Frauen.<sup>413</sup> Der Frauenhof in Todjerne erscheint als Zentrum anspruchsvoller kultureller Betätigung mit Arabel als Förderin, deren Kulturprogramm Wertschätzung und Lob im Rahmen der Erzählerrede erfährt. Es werden auch alimentäre einheimische Gewohnheiten erwähnt,<sup>414</sup> die neben Willehalms Ernährungsweise christlichen Zuschnittes in

---

<sup>409</sup> Vgl. ebd., 5,31.

<sup>410</sup> Als Hauptgötter der im Text durchgängig als polytheistisch und gegenüber dem christlichen Glauben als unterlegen dargestellten anderen Religion fungieren Mahmet, Apollo, Tervigant, Bakun (bzw. Kaun in \*R), Venus und Juno. Vgl. ebd., \*A, 90,2-21 bzw. \*R, 89,2-20. - Zur möglichen Herkunft des in *Chanson de geste*-Dichtungen vorkommenden Gottes Cahu in dessen zahlreichen Varianten siehe: Henri Grégoire, *Des Dieux Cahu, Baraton, Tervagant... et de maints autres dieux non moins extravagants*.

<sup>411</sup> Vgl. Strohschneider, *Kemenate*, S. 35f.

<sup>412</sup> *Arabel*, 96,26f.

<sup>413</sup> Vgl. ebd., 96,8-17.

<sup>414</sup> Vgl. ebd., 109,16f.



einem gleichberechtigten Nebeneinander stehen.<sup>415</sup> Erfahrbare Fremde und Eigenes westlicher Prägung treten somit außerhalb religiöser Differenzsetzungen nicht in Konkurrenz zueinander. Das liegt, wie Melanie Urban feststellt, auch daran, dass Willehalm während seines achtjährigen Aufenthaltes in Todjerne von den VertreterInnen der orientalischen Welt in die andere Umgebung mit ihren abweichenden Lebensformen nicht integriert wird.<sup>416</sup> Willehalm kann seine gewohnte und ihm vertraute christlich geprägte Lebensweise im Orient weiterhin ausleben.<sup>417</sup> Er bleibt in seiner ursprünglichen Identität weitgehend verhaftet. Diese erfährt lediglich eine leichte Modifikation infolge von Willehalms selbst herbeigeführtem, autodidaktischem Erwerb der heidnischen Sprache.<sup>418</sup> Das Erlernen der lokalen Sprache ist aber nicht etwa auf die (inter)kulturelle Offenheit Willehalms zurückzuführen, die Assimilation an die sprachlichen Gegebenheiten erleichtert vielmehr Willehalms Haftbedingungen und erwächst aus der existentiellen Not des Gefangenen. Im weiteren Verlauf der Handlung werden sich diese Sprachkenntnisse für ihn als dienlich erweisen, da die Kommunikation mit Arabel in Todjerne zunächst größtenteils in der dortigen Landessprache stattfindet, bevor die französische Sprache Arabels Muttersprache in den folgenden ost-westlichen Begegnungen verdrängen wird. Ulrich von dem Türlin skizziert den Spracherwerb während Willehalms Haft und konzentriert sich dabei auf das die Anpassung auslösende Motiv. Er entwirft damit die Vorbedingungen der in Wolframs *Willehalm* mehrfach akzentuierten, im Orient erworbenen Sprachkompetenz des Protagonisten.<sup>419</sup>

Die Tatsache, dass Willehalm bei Wolfram während der Gefangenschaft zwei Sprachen erlernt hat, nämlich *kaldeis* und *kôatî*,<sup>420</sup> ermöglicht es ihm, mit Rennewart zu kommunizieren, denn dieser, des Französischen durchaus mächtig, inszeniert sprachliche Barrieren und gibt sich als unverständlich.<sup>421</sup> Als Grund verweist der Text darauf, dass der unfreiwillig im Okzident gelandete Orientale seine Muttersprache (*lantwort*) in der fremden Umgebung nicht aufgeben möchte.<sup>422</sup> Der Text thematisiert hier die Angst des eigenen (hier: sprachlichen) Identitätsverlustes vor dem Hintergrund dominierender anderskultureller Einflüsse. Anders als Ulrichs Arabel insistiert er auf seiner ursprünglichen sprachlichen Identität und zwingt den einheimischen Gesprächspartner, von seinen orientalischen Sprachkenntnissen

---

<sup>415</sup> Vgl. ebd., 98,23f.

<sup>416</sup> Vgl. Urban, *Kulturkontakt*, S. 196f.

<sup>417</sup> Vgl. *Arabel*, 62,20f.

<sup>418</sup> Vgl. ebd., 62,30-63,1.

<sup>419</sup> Willehalm, 83,18f.: *der marcrâve einer künste pflac, daz sîn munt wol heidensch sprach*;

<sup>420</sup> Vgl. ebd., 192,6-9. - Kunitzsch legt nahe, den Terminus *kaldeis* unter dem Einfluss der zeitgenössischen Verwendung des alten Völkernamens als Bezeichnung für die Sprache der Araber zu verstehen. Für die Sprachbezeichnung *kôatî* bietet er als Referenzsprache das Kurdische an, räumt aber ein, dass diese Zuordnung spekulativ bleibe. Vgl. Paul Kunitzsch, *Caldeis und Côatî* (Wolfram, <Willehalm> 192,8), besonders S. 373 u. S. 375f.

<sup>421</sup> Vgl. *Willehalm*, 192,16-21.

<sup>422</sup> Vgl. ebd. 192,10f.

Gebrauch zu machen.<sup>423</sup> Denn erst als Willehalm Rennewart auf Heidnisch anspricht, kommt das Gespräch in Gang.<sup>424</sup>

Kehren wir zu Ulrichs Text und dessen Gestaltung des orientalischen Handlungsraumes zurück. Der Lebensbereich Arabels wird aus westlicher Sicht als eine eigengesetzliche Welt mit erfahrbaren Differenzen dargestellt, in der die kulturellen Unterschiede des nicht-einheimischen und christlichen Willehalm toleriert werden.

Bei Arabel ziehen die mit der Migration verbundenen Ziele, die Konversion zum Christentum und die Ehe mit Willehalm, eine zwingende Anpassung an den neuen Kulturkreis nach sich. Gänzlich neu im Sinne eines kulturellen Erstkontaktes scheint die französische Kultur für Arabel nicht zu sein, denn sie beherrscht die französische Sprache, wie sich schon in Todjerne während der Schachpartien mit Willehalm herausgestellt hat. Sprachliche Barrieren muss sie folglich nicht überwinden. Inhaltlich lässt sich Arabels Assimilationsprogramm unter dem Mentorat der Burggräfin, das in der jüngeren *Arabel*-Forschung verstärkt Interesse gefunden hat, in folgende Lernbereiche unterteilen:

Die Unterweisungen der Burggräfin beziehen sich auf in Frankreich übliche Gebräuche und Verhaltensweisen, die wiederum Arabels Auftreten selbst und Konventionen der Kommunikation und Interaktion betreffen, sowie auf das richtige Minneverhalten und den Ablauf des Taufgeschehens. Theologische Inhalte dagegen finden keinen Eingang in die Lehreinheiten, was erneut verdeutlicht, dass Arabel die notwendigen Einsichten in den christlichen Glauben bereits von Willehalm erfahren hat, was zu der weiter unten zu bestätigenden Behauptung führt, dass Arabel bereits vor ihrer Konversion Christin im Herzen ist. So werden im Rahmen der Vermittlung höfischer Etikette angemessene Körperhaltung,<sup>425</sup> richtige Schrittfolge und Gangart,<sup>426</sup> christliche Grußformen,<sup>427</sup> richtiges Verhalten bei Tisch und vestimentäre Eigenheiten des neuen Kulturkreises thematisiert,<sup>428</sup> worauf einzelne ausgewählte Beispiele in den sich anschließenden Ausführungen Bezug nehmen werden. Grundsätzlich gilt es, die bisher geltenden kulturellen Merkmale durch die zu erlernenden Prinzipien des neuen christlich-höfischen Gesellschaftssystemes zu ersetzen.

---

<sup>423</sup> Bereits in Todjerne kündigt sich der sprachliche Wandel an. Arabel kommuniziert mit Willehalm zunächst in ihrer Muttersprache, bevor die Kommunikation zwischen beiden ausschließlich in französischer Sprache stattfindet. Während der Seereise macht Arabel adressatenabhängig von beiden Idiomen Gebrauch. Ab dem Aufenthalt auf der christlichen Insel, wo der Integrationsprozess unter Anleitung der Burggräfin beginnt, hat die im Zielland gebräuchliche Sprache Arabels Muttersprache verdrängt. - Urban konstatiert ebenfalls, dass die Reaktivierung der Fremdsprachenkenntnisse in der orientalischen Heimat bei Arabel eine langfristige Veränderung einleitet. Vgl. Urban, *Kulturkontakt*, S. 203.

<sup>424</sup> Vgl. *Willehalm*, 192,22-25.

<sup>425</sup> Vgl. *Arabel*, 194,29f.

<sup>426</sup> Vgl. ebd., 215,8f. u. 195,13f.

<sup>427</sup> Vgl. ebd., 265,2-9.

<sup>428</sup> Zu den Tischmanieren siehe: ebd., 229,5-7 und zu den vestimentären Vorgaben: 194,24f. u. 216,10-12.

Dass kulturelle Identitäten ähnlich eines Kleiderwechsels an- und abgelegt werden, wie Annelie Krefts These von dem vollkommenen Bruch Arabels mit ihrem bisherigen Leben und die von ihr propagierte Bearbeitungstendenz Ulrichs, nach der die Rezeptionsvorlage in der *Arabel* entproblematisiert und auf die (gelingende) Integration Arabels verengt würde,<sup>429</sup> es nahelegen, halte ich für zweifelhaft. Die nachfolgenden Untersuchungsergebnisse werden diese Zweifel bestätigen. Krefts Annahme hingegen, dass Arabels heidnische Verhaltensweisen einer Korrektur bedürften und im Rahmen des Assimilationprozesses an die künftigen kulturellen Gegebenheiten eine Umbesetzung der bisher geltenden kulturellen Elemente angestrebt werde, erweist sich als zutreffend.<sup>430</sup> Die an Arabel gerichteten Lektionen basieren auf folgendem Grundprinzip:

*dv<sup>i</sup> [= diu bvrgrævin] lerte si da gebaren,  
daz ir heidenisches klaren  
wiser zvht waz vngelich,  
swie ienv<sup>i</sup> zvht dvht zvhtrich.*<sup>431</sup> (*Arabel*, 195,17-20)

Die Anpassung an die von den Mittlerfiguren vorgegebenen kulturellen Vorgaben vollzieht sich nicht *ad hoc*, sondern in einem ausführlich geschilderten, länger währenden Prozess, in dem sich Arabels Zerrissenheit und ihre problematische Identitätsformation widerspiegelt. Der Text greift zur Akzentuierung dieses Dazwischenseins der Protagonistin auf ein mehrfach wiederkehrendes Moment bei der Benennung der Figur zurück, das ich als narrative Strategie, die sich in beiden Textfassungen in identischer Ausprägung findet, deute und mich von Schröders Einschätzung, dass es sich hierbei um versehentlich in den Text eingegangene bzw. reimbedingte Abweichungen von der regulären Namensgebung der Protagonistin handle, entschieden distanzieren möchte.<sup>432</sup>

Bei der Namensgebung der arabischen Königin rekurriert der Text insgesamt auf drei verschiedene Benennungsverfahren. Erst dominiert der orientalische Name Arabel, der nach deren Konversion zum Christentum am Ende des Textes allerdings nahezu durchgängig durch den christlichen Namen Gyburg ersetzt wird.<sup>433</sup> Doch schon vor Arabels Taufe, als das orientalische Todjerne noch den Schauplatz der Handlung bildet, wird der bis dahin unerwähnt gebliebene christliche Taufname von der Erzählinstanz ohne weitere Erläuterungen zweimal verwendet, zum einen als die orientalische Königin durch die Erzählungen Anderer

<sup>429</sup> Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 165 u. S. 168.

<sup>430</sup> Vgl. ebd., S. 165.

<sup>431</sup> Meine Übersetzung: Die Burggräfin brachte ihr bei, sich [anders] zu verhalten, da ihre heidnisch geprägten Verhaltensweisen mit den formvollendeten höfischen Sitten [hierzulande] nicht vergleichbar seien, obwohl die von Arabel erfahrene Erziehung offensichtlich auch zu höfischer Vorbildlichkeit führte.

<sup>432</sup> Vgl. Schröders Kommentar in seiner Ausgabe der Leipziger *Arabel*-Bearbeitung: Werner Schröder, *Eine alemannische Bearbeitung der <Arabel> Ulrichs von dem Türlin*, S. 35.

<sup>433</sup> An zwei Stellen wird nach der Taufzeremonie von dem ursprünglichen, heidnischen Namen der Protagonistin Gebrauch gemacht (siehe die Ausführungen weiter unten).

zum ersten Mal von Willehalms Heldentaten erfährt,<sup>434</sup> zum anderen als der Erzähler die gemeinsame Flucht und ihre Liebe zu Willehalm antizipiert.<sup>435</sup> Der antizipatorische Blick auf das künftige Handlungsgeschehen und die Einsicht, dass es sich bei Arabel und Gyburg um ein und dieselbe Referenzperson (eben vor und nach der Taufe) handelt, stellt sich jedoch nur ein, wenn beim Rezipienten die Kenntnis des *Willehalm* vorausgesetzt werden kann.<sup>436</sup> Ohne die Fähigkeit, die inhaltlichen Gegebenheiten der Rezeptionsvorlage an den beiden genannten *Arabel*-Stellen zu integrieren, muss der kommentarlose Rückgriff auf den künftigen christlichen Namen unmotiviert und wohl eher irritierend wirken.

Das dritte, von den ersten beiden abweichende Namensgebungsverfahren besteht in der Verknüpfung beider Namen. Melanie Urban, die die „Doppelung des Namens“ ebenfalls in Abgrenzung zu der Einschätzung Werner Schröders als ein gezieltes erzählerisches Verfahren bewertet, widmet sich diesem Phänomen allerdings nur im Rahmen einer hypothetischen Andeutung, indem sie zunächst die betroffenen Textstellen auflistet und anschließend darauf verweist, dass es sich um wichtige Stationen in der Biographie der Protagonistin handle.<sup>437</sup> Angesichts der dürftigen Erschlossenheit der beobachteten Nomenklatur innerhalb der *Arabel*-Forschung und der Art und Weise, wie unpräzise die Ausführungen von Schröder und Urban zu der Spezifik der textlichen Gegebenheiten ausfallen, scheint mir eine eingehende Beschäftigung mit den Benennungsvarianten und ein Deutungsvorschlag – beginnend mit der inhaltlichen Verortung der Textstellen unter Einbezug des jeweiligen Kontextes und der formalen Gestalt der einzelnen Beispiele – notwendig.

Die zweigliedrige Namensgebung setzt zum ersten Mal ein, als Tybalt Arabel angesichts eines Kriegszuges gegen die Opponenten seines Schwiegervaters Terramers verlässt,<sup>438</sup> und die Königin sich anschließend laut Erzähler taktisch klug um die Verwahrung der Gefängnisschlüssel kümmert,<sup>439</sup> um Willehalm kurz darauf erstmals aus dem Gefängnis holen zu lassen.<sup>440</sup> Der Text verdeutlicht ferner, dass sie sich durch höfische Festfreuden von dem mit Tybalts Abschied verbundenen Kummer ablenken kann.<sup>441</sup> Die entsprechende Stelle lautet folgendermaßen:

*nu gie öch schier von dem stade  
dvrch die stat in die bvrk  
Arabel und Kibvrk.*<sup>442</sup> (*Arabel*, 95,16-18)

---

<sup>434</sup> Vgl. *Arabel*, 59,30f.

<sup>435</sup> Vgl. ebd., 72,1-5.

<sup>436</sup> Vgl. auch Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 151.

<sup>437</sup> Vgl. Urban, *Kulturkontakt*, S. 204 [Anm. 485].

<sup>438</sup> Vgl. *Arabel*, 65,11-66,15.

<sup>439</sup> Vgl. ebd., 96,1-3.

<sup>440</sup> Vgl. ebd., 98,2-10.

<sup>441</sup> Vgl. ebd., 96,5-28.

<sup>442</sup> Meine Übersetzung: [Nach Tybalts Abreise] verließ auch Arabel/Gyburg unverzüglich den Hafen und ging durch die Stadt zur Burg zurück.

Arabel fühlt sich zum gegebenen Zeitpunkt der Handlung bereits so stark von der Willehalm nachgesagten Heldenhaftigkeit angezogen, dass sie die Anweisung ihres Ehemannes, die Geisel aufgrund ihres hohen Wertes für die Heidenschaft in strengster Bewachung zu lassen,<sup>443</sup> übergeht. Zugleich akzentuiert der Text aber auch die Traurigkeit Arabels ob des Aufbruchs ihres Ehemannes sowie deren gegenseitige Verbundenheit.

Zur nächsten Synchronisierung beider Namen kommt es im Rahmen der Umsetzung des von der Orientalin erdachten Fluchtplanes und des Aufbruchs in die Fremde. Diese gibt vor, mit ihren vier fürstlichen Begleiterinnen *dvrch kvrzewile* durch die Stadt zu spazieren, leistet aber tatsächlich Fluchthilfe gegenüber Willehalm.<sup>444</sup> Wie im Beispiel zuvor sind die beiden Namen erneut syndetisch gereiht, wodurch der Eindruck einer Kopräsenz zweier Figuren entstehen könnte. Dem steht aber die bereits thematisierte Vorausdeutung im Text, dass aus Arabel Gyburg werde, zusammen mit etwaigen Kenntnissen der Wolfram'schen *Willehalm*-Thematik und die syntaktische, grammatische scheinbar inkongruente, aber aus logischer Sicht durchaus kongruente Konstruktion (Subjekt im Plural vs. Prädikat im Singular) entgegen.

Bei der Landung auf der christlichen Inselfestung Montanar und ihrer Ankunft in Willehalms französischer Heimat ist von der Protagonistin erneut in zweifacher Namensnennung die Rede. So zieht *Arabel vnde Kibvrg* zusammen mit ihren vier Vertrauten in die Burg des Grafenpaares ein, bevor sie im folgenden Beispiel in Frankreich vom höchsten weltlichen Würdenträger persönlich, König Loys, vom Pferd gehoben wird.<sup>445</sup> Beide Male steht ihr eine wohlwollende Aufnahme in einer für sie neuen, christlichen Umgebung bevor, deren Mitglieder sich um die Integration der Migrantin bemühen.

Die binominale Benennung der Protagonistin manifestiert sich während des Aufenthaltes in Montanar noch einmal, als sie Hand in Hand mit Willehalm in die Burg einzieht.<sup>446</sup> Zu dieser Szene kommt es, nachdem Arabel von der Burggräfin Einsichten in adäquates Minneverhalten erlangt hat,<sup>447</sup> so dass die Minne zwischen Willehalm und seiner Geliebten im Einklang mit dem christlichen-höfischen Gesellschaftssystem und dem Ideal der *kiusche* in zunehmend öffentlichen Situationen bekräftigt werden kann.<sup>448</sup>

---

<sup>443</sup> Vgl. *Arabel*, 89,18-31.

<sup>444</sup> Vgl. ebd., 127,22-24.

<sup>445</sup> Vgl. ebd., 155,10f. u. 224,14f.

<sup>446</sup> Vgl. ebd., 178,27-29.

<sup>447</sup> Vgl. ebd., 178,1-5.

<sup>448</sup> Die Szene folgt auf weitere öffentliche Signale gegenseitiger Nähe (vornehmlich von Arabel initiiert), einen Kuss, liebevolle Blicke Arabels und ein Liebesbekenntnis Arabels in Anwesenheit des Burggrafenpaares. - Vgl. Kuss: 178,21; Arabels Blicke: 170,30f.; Liebesbekenntnis: 159,5-15.

Als Arabel an dem Schicksal ihrer im Meer ertrinkenden Landesgenossen die göttliche Allmacht abliest und in demütiger Weise ihre Bereitschaft verkündet, ihr Leben nun vollständig nach dem christlichen Glauben auszurichten, rekurriert der Text abermals auf das zweiteilige Benennungsverfahren:

*Arabel vnd Kybvrg,  
si viel nider vf d<sup>i</sup> knie (Arabel, 180,16f.)*

Es handelt sich hierbei nicht um die erste Stelle, an der Arabel ostentativ den christlichen Glauben praktiziert, denn ebenfalls während der Schiffsreise faltet sie ihre Hände zum Gebet,<sup>449</sup> bittet um Gottes Beistand und darüber hinaus gibt sie zentrale christliche Glaubensinhalte an die Schiffsbesatzung weiter, die bei dieser die Bereitschaft zur Konversion wecken.<sup>450</sup> Sie ermahnt Willehalm nach dem gewaltsamen Kurswechsel nach Westen an einen von ihm vermittelten Grundpfeiler des christlichen Glaubens und ruft ihn auf, Gnade gegenüber ihren heidnischen Landesgenossen in ihrem Status als göttliche Geschöpfe walten zu lassen.<sup>451</sup> Arabel gibt sich öffentlich in Wort und Tat als Christin und zeigt Glaubensfestigkeit, behält aber ihren heidnischen Status bis zum rechtsförmlichen Akt der Taufe in Frankreich bei.

Die chronologisch nachgezeichneten Passagen, an denen der Text angesichts der spezifischen Namensgebung den Eindruck einer gedoppelten bzw. vielmehr in sich gespaltenen Figur erweckt, repräsentieren zunächst ausschließlich durch die Protagonistin selbstinitiierte und später zunehmend fremdinitiierte und -bestimmte Schritte in Richtung Identitätswandel.<sup>452</sup> Arabel schafft in Todjerne mit ihrer Nachforschungs- und Vergewisserungstaktik und den anschließenden Maßnahmen zur gemeinsamen Flucht die Voraussetzung für die neue Lebenssituation. Sie wendet sich noch in ihrer Heimat dem christlichen Gott zu, bleibt gleichzeitig trotz der Internalisierung zentraler christlicher Glaubensinhalte faktisch Vertreterin des Heidentums.

Auch was die Minnethematik angeht, muss ihre neue Rolle als Minnepartnerin Willehalm konsolidiert werden. Anfangs *minnet [si] hie vnd minnet ðch dort (Arabel, 6,17)*. Sukzessive nähert sie sich Willehalm an, wird dann von der Burggräfin in die Minnepraxis ihrer künftigen Heimat eingeführt und erst nach dem Sakrament der Taufe – die Religion ist wie im Moment der Minneentstehung Vorbedingung für alles Weitere – kann sie als Willehalm's Ehefrau in den familiären Verband und den herrscherlichen Kontext eingebunden werden.

---

<sup>449</sup> Vgl. ebd., 148,20f.

<sup>450</sup> Vgl. ebd., 145,30-146,22.

<sup>451</sup> Vgl. ebd., 143,6-9.

<sup>452</sup> Nach dem Verlassen ihrer Heimat bittet Arabel ein einziges Mal eigenständig darum, über Eigenheiten ihrer neuen Umgebung aufgeklärt zu werden. Sie möchte über den Ablauf der bevorstehenden Taufe informiert werden. Alle anderen Lerninhalte werden ihr von außen auferlegt. Vgl. ebd., 269,1-4.

Die soziale Eignung Arabels als Ehefrau für Willehalm hingegen wird an keiner Stelle in Frage gestellt. Im Gegenteil, der Text demonstriert an ihr die mit dem Wechsel des Ehepartners verbundene Problematik sozialer Einschränkung und zeigt im Bereich sozialer Identität – stärker als in den beiden anderen relevanten Teilbereichen von Identität, Minne und Religion – dass die Protagonistin mit ihrem ursprünglichen Leben und Status verbunden bleibt und gleichzeitig bereits den neuen Lebensformen zugewandt ist, an die sie zunehmend von außen angeglichen wird.

Die dynamische Komponente in Arabels Identitätskonstitution manifestiert sich auch darin, dass wichtige Referenzpunkte ihrer Figurenidentität in Wechselwirkung treten. So ermöglicht der anvisierte Glaubenswechsel erst die Minneentstehung, während aus der endgültigen und rechtsförmlich einwandfreien Glaubensübernahme die Minnekonsolidierung in der neuen Umgebung resultiert,<sup>453</sup> und die Eheschließung unmittelbar im Anschluss an die Taufe nach *dez landes sit* vollzogen werden kann.<sup>454</sup> Bereits im Prolog wird die Verwobenheit beider Sphären programmatisch für den Gesamttext entfaltet:

*dez minn ir wart vnd öch div hie.*<sup>455</sup> (Arabel, 6,21)

An einer weiteren Stelle zeigt sich erneut die Überlappung der beiden Bereiche: Arabels dankbare Haltung gegenüber ihrer Lehrmeisterin äußert sich darin, dass Letztere ihr das Christentum und den Markgrafen noch erstrebenswerter gemacht habe:

*si sprach ,ir habt geliebet mir  
den kristentv̄m vnd den Markis [...].*<sup>456</sup> (Arabel, 214,26f.)

Der Kommentar bestätigt nicht nur die Interdependenz von religiöser und weltlicher Minne, sondern verdeutlicht zudem, dass Arabels gewonnene Einsichten in die neuen kulturellen Zusammenhänge sie in ihrer Absicht, Christin und Ehefrau von Willehalm zu werden, bestärken.<sup>457</sup> Man könnte fast so weit gehen und konstatieren, dass die Burggräfin Überzeugungsarbeit geleistet zu haben scheint. Dieses Textbeispiel untermauert in besonderer Weise die von mir vertretene These, dass Arabel keinen abrupten inneren Wandel oder einen Bruch mit allem bisher Gültigen erlebt, sondern dass sie sich sukzessive den neuen Gegebenheiten

---

<sup>453</sup> Nach der Ankunft in Frankreich wird mehrfach der Nexus zwischen Arabels Übertritt zum christlichen Glauben und der Liebe zwischen ihr und Willehalm hergestellt. So wünscht sich Willehalm Arabels Taufe, da ihn ihre Minne in permanente Freude versetze. Vgl. *Arabel*, 224,30f.; an einer anderen Stelle spricht Willehalm von der schweren Bürde, die die Tatsache, dass Arabel noch nicht getauft sei, für ihn bedeute. Vgl. ebd., 245,20f.

<sup>454</sup> Vgl. ebd., 288,4f.

<sup>455</sup> Meine Übersetzung: Sie begann, Gott und auch Willehalm zu lieben.

<sup>456</sup> Meine Übersetzung: „Ihr habt mir den wahren Wert des Christentums und den von Willehalm aufgezeigt [...]“

<sup>457</sup> Arabel bedankt sich für die Lehren der Burggräfin, die sie als große Bereicherung interpretiert. Arabel charakterisiert sich selbst nach den Lerneinheiten auf Montanar als fröhlicher, verständiger und in allen Belangen des höfischen Lebens vorbildlicher. Vgl. *Arabel*, 214,28-30.

annähert – zunächst eigenständig und im weiteren Verlauf der Handlung zunehmend passiver und durch Anleitung Anderer – und sich mit diesen arrangiert.

Dieses Deutungsergebnis wird durch die bislang in der Forschung nicht berücksichtigte, aber weitreichende Beobachtung gefestigt, dass auf Seiten der Einheimischen (hier vor allem vertreten durch Willehalm und den Burggrafen von Montanar) das Bewusstsein eines Frustrationspotentials hinsichtlich der neuen Lebenssituation Arabels existiert. Diese lässt sich wie folgt zusammenfassen: Arabel hat ihren Ehemann hinter sich gelassen, auf gesellschaftliche Vorteile verzichtet, sie wird von ihren Verwandten gehasst und verfolgt, sie steht dennoch weiterhin an der Spitze des heidnischen Machtgefüges und sieht sich einem Loyalitätskonflikt ausgesetzt,<sup>458</sup> und darüber hinaus wird sie angewiesen, ihre fremdländischen Gewohnheiten, die zwar Lob erfahren, aber dennoch überwunden werden müssen, abzulegen. Die Gesamtsituation ist problematisch, die neuen Lebensumstände und die damit verbundenen, Arabels Identität tangierenden Anpassungen könnten Arabels Festigkeit im christlichen Glauben beeinflussen und zu einer religiösen Kehrtwende führen. Willehalm berichtet in Frankreich retrospektiv über das wohlwollende Verhalten des Burggrafenpaares und äußert indirekt die angesprochene Befürchtung:

*des bvrgraven tvgent nv was,  
daz er dvrch vnser beider bet  
vnserm ellende ze liebe tet,  
vnd dvrch kristen gelöbens eren  
geselleschaft vns wollte meren,  
daz die kvnegin ihr verdrvzze,  
vnd dv bvrgrævin ir liht entslvze  
daz an gelöben ir sich svzzet [...].<sup>459</sup> (Arabel, 242,2-9)*

Diese Textpassage erklärt rückwirkend auch noch einmal die von Willehalm eingeleiteten und von seinem Vater fortgeführten Präventionsmaßnahmen, mit denen Arabels Aufnahme in die neue Gesellschaft positiv beeinflusst werden soll. Dem Burggrafen von Montanar ist es außerdem ein großes Anliegen, Arabels Königinnenstatus nach außen sichtbar zu machen. Zur Visualisierung ihres sozialen Status lässt er sie gemäß den vestimentären Codes der neuen Umgebung einkleiden:

*,min frowe sol haben gewant,  
daz man si nvt also sehe.  
man sol si sehen, daz man iehē,*

<sup>458</sup> Der Emeral, der als Sprachrohr der Schiffsbesatzung fungiert, erinnert Arabel an ihre Verantwortung ihrem Gefolge gegenüber und an ihre Eingebundenheit in den ‚alten‘ Kulturkreis. Er ruft Arabel dazu auf, die Mitglieder der Schiffsbesatzung vor Willehalm zu schützen. Vgl. ebd., 142,19-29.

<sup>459</sup> Meine Übersetzung: „Das vorbildliche Verhalten des Burggrafen bestand nun darin, dass er auf unser beider Bitten hin und aufgrund unserer Notlage zur Ehrung des christlichen Glaubens unser beider Verbundenheit stärkte, so dass meine Königin keinen Überdruß verspürte, und [es ging darum, dass] die Burggräfin ihr den christlichen Glauben auf nachvollziehbare Weise näherbringen sollte [...].“



*das si habe k<sup>i</sup>vneginnen namen.  
der heiden kleit sol si sich schamen,  
min frowe, ob si gerv<sup>o</sup>chet.*<sup>460</sup> (Arabel, 182,18-23)

Arabel soll mit ihrer Zustimmung ihre Kleider, die sichtbar heidnischen Zuschnittes sind, ablegen und sich auch äußerlich den neuen Gegebenheiten anpassen.<sup>461</sup> Damit wird nicht nur ihr innerer Wandel, wie Melanie Urban zeigt,<sup>462</sup> nach außen wahrnehmbar, sondern auch ihr sozialer Status für künftige Interaktionspartner in der aufnehmenden Gesellschaft ablesbar und eine entsprechende, ihrer *wirde* adäquate Behandlung im Vorhinein herbeigeführt.

Die taktischen Vorkehrungen reichen sogar so weit, dass Willehalm dafür sorgt, dass Arabel während des Turniers in der Obhut des Burggrafen von dem Kampflärm nicht erschreckt wird.<sup>463</sup> Die geforderte Überwindung des bisher in kultureller Sicht Gültigen relativiert die postulierte Wertschätzung der heidnischen *zuht* und lässt eine Qualitätshierarchie entstehen, in der die aus christlicher Sicht anderskulturellen Elemente den eigenen unterlegen sind.<sup>464</sup> Was in Todjerne noch mittels Differenzmerkmalen als kulturell Anderes dargestellt wird, verblasst anschließend zu einer konturlosen Leerstelle ohne nachweisbare Explizitmachung der jeweiligen kulturellen Spezifika der Orientalin.<sup>465</sup> Man erfährt zwar von Un-

---

<sup>460</sup> Meine Übersetzung: „Meine Herrin soll andere Kleidung tragen, so dass man sie so [= in ihren heidnischen Kleidern] nicht sieht. Man soll an ihrem Äußeren ablesen können, dass sie eine Königin ist. Sie soll ihre heidnischen Gewänder aus Scham ablegen, wenn es auch in ihrem Sinne ist.“

<sup>461</sup> Arabels Aussehen hingegen wird gemäß ‚konventioneller‘ westlicher Schönheitsvorstellungen (z.B. mittels von christlicher Symbolik durchdrungenem Rosenvergleich, vgl. *Arabel*, 71,20-29)<sup>461</sup> ohne nachweisbare orientalische Einflüsse dargestellt. Ihr Phänotyp lässt somit keine Rückschlüsse auf ihre Herkunft aus dem Orient zu. Auch bei anderen Frauen aus dem Orient wie den drei verwitweten Königinnen rekurriert der Text auf gängige Beschreibungsmuster westlicher Prägung. Stärker noch als Arabel, deren erotische Reize und insbesondere ihr roter Mund – wie bereits erwähnt – bei Willehalm nicht wirkungslos bleiben, werden bei ihnen weibliche Erotik und Sinnlichkeit akzentuiert, was vor allem mit der redundanten Beschreibung der roten Münder und ihrer kontrastierenden schwarzen Hautfarbe als einzigem optischen Differenzmerkmal kongruiert (vgl. ebd., 75,13-20). Bei Arabel hingegen wird äußerliche Differenz nicht thematisiert. Im Gegenteil, Arabel wird als goldlockige Schönheit mit weißen Händen beschrieben (vgl. ebd., 67,11 u. 236,29). Es scheint, dass bei ihr Differenzmerkmale ausgeblendet werden. Kulturelle Eigenarten als Resultate von Erziehung (*zuht*) können nachträglich korrigiert und in die vorgegebene Ordnung übergeführt werden, körperliche Merkmale hingegen, die auf eine andere Herkunft und kulturelle Zugehörigkeit schließen ließen und sich anders als die vestimentäre Angleichung einer Assimilation entzögen, korrespondieren – so scheint es mir – von vornherein mit den Vorstellungen der Zielkultur.

<sup>462</sup> Vgl. Urban, *Kulturkontakt*, S. 211.

<sup>463</sup> Vgl. *Arabel*, 218,11-15.

<sup>464</sup> Im Bereich der Minne kann man ebenfalls eine hierarchische Stufung konstatieren, obwohl im Text die Gleichrangigkeit zwischen christlicher und heidnischer Minne akzentuiert wird. Dieses Postulat wird durch mehrere Aspekte relativiert: Die Minne zu Tybalt wird überwunden, auf sie folgt eine neue Minne. - Der sukzessive Charakter der Minneentstehung bzw. -ablösung wird am Ende des Textes dadurch untermauert, dass Gyburg das Zelt als Liebessymbol, das aus der Minnebeziehung zu Tybalt stammt und höchstwahrscheinlich eine Minnegabe an sie darstellt, an Willehalm übergibt. Vgl. ebd., 263,1-3. - Außerdem ist, wie Kreft ausführt, die heidnische Minne mit Trauer und Leid gepaart, was sich am Schicksal der drei königlichen Witwen manifestiert Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 151-157. Ferner haben die Minnebelehrungen der Burggräfin mit ihrer Vermittlung von *kusch* normativen Charakter. Vgl. ebd., 178,1,5. - Zu den Liebessymbolen und ihrer „Memorialfunktion“ siehe: Urban, *Kulturkontakt*, S. 242-252.

<sup>465</sup> Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 177f.

terschieden zwischen beiden Kulturräumen, jedoch meist nicht, worin die durch die jeweilige kulturelle Erziehung vorgeprägten Unterschiede genau bestehen.<sup>466</sup> Die französischen Sitten fungieren als erstrebenswerte Normen mit höherer Wertigkeit, die der Text zwar nennt, denen aber Abstraktheit anhaftet und die aufgrund ihrer Normativität offenbar keiner Veranschaulichung bedürfen. Die Prävalenz der neuen kulturellen Gepflogenheiten kulminiert, als Arabel die christliche Perspektive zu ihrer eigenen macht und das absolvierte Assimilationsprogramm würdigt und positiv auf ihr eigenes Selbstbild überträgt.<sup>467</sup> Die Integrationsmaßnahmen zeigen Früchte. Arabel verinnerlicht die vorgegebenen Normen nicht nur rasch und dauerhaft,<sup>468</sup> sondern sie wendet sie auch mit entsprechender performativer Wirkung an.<sup>469</sup> Nach dem Taufgeschehen und der Eheschließung mit Willehalm, am Höhepunkt des Integrationsprozesses, ist Arabel in der Lage, alle Eigenheiten der einheimischen höfischen Kultur souverän umzusetzen:

*nv kvnde der Franzoyser sit  
in zvht vnd an gelezze wol  
Kybvrg, ob ich ez sagen sol.*<sup>470</sup> (Arabel, 297,16-18)

Ist Gyburg nun optimal an die anderskulturellen Gegebenheiten angepasst? Hat sie eine totale Assimilation hinter sich? Die zitierte Textstelle legt dies nahe, zumal der Text die familiäre Harmonie und Einheit zwischen Arabel und Willehalms Verwandtschaft in Frankreich nahezu beschwört. Arabel wird noch vor ihrem Eintreffen und der ersten Begegnung in Frankreich von ihren Schwiegereltern in den Familienverband integriert.<sup>471</sup> Grund dafür ist nicht nur ihr hoher sozialer Rang und ihre Bereitschaft, auf diesen zu verzichten, sondern auch die Tatsache, dass sie Willehalm zur Flucht verholfen hat und in Frankreich als Heilsbringerin den Zustand höfischer Freude wiederherstellt.<sup>472</sup> Sie wird gleichermaßen wie der verloren geglaubte Sohn Willehalm als Kind bezeichnet,<sup>473</sup> dem die Mutter- und Vaterliebe

---

<sup>466</sup> Vgl. Urban, *Kulturkontakt*, S. 213. – Es gibt wenige Momente nach dem Aufbruch aus dem Orient, in denen die heidnischen Gewohnheiten konturiert werden. Bei zwei Textpassagen in Montanar manifestieren sich explizite interkulturelle Unterschiede: bei der Neueinkleidung Arabels wird erwähnt, dass ihre ursprüngliche Kleidung *nach heiden sit lang und wit* gestaltet ist, und durch ein kürzeres Gewand französischen Schnittes ersetzt werden soll. Vgl. *Arabel*, 171,8-12. Aussagen über voreheliche Schlafgewohnheiten zeigen, dass in Arabels Heimat ein getrenntes Bettlager vorgesehen ist, während Arabel auf Willehalms Wunsch nach christlicher Gewohnheit das Bett mit ihrem künftigen Ehemann teilt. Vgl. ebd., 169,20-29.

<sup>467</sup> Vgl. ebd., 214,28f.

<sup>468</sup> Vgl. ebd., 191,22f.

<sup>469</sup> So berichtet der Text beispielsweise, dass Arabel Körperhaltung und Schrittfolge nach französischer Sitte, in Einklang mit den Lehren der Burggräfin, in der Praxis umzusetzen vermag. Vgl. *Arabel*, 194,29 u. 195,13f.

<sup>470</sup> Meine Übersetzung: Gyburg hatte mittlerweile die französischen Gepflogenheiten verinnerlicht und konnte sie auch zeigen, wenn ich es berichten soll.

<sup>471</sup> Zu dem Ablauf des Adoptionsritus in Frankreich und dessen rechtsförmlichen Handlungen, die nach Arabels Eintreffen in Frankreich stattfinden, siehe: Schulz, *Eherechtsdiskurse*, S. 129-132.

<sup>472</sup> Vgl. *Arabel*, 202,29-31 u. 243,10f.

<sup>473</sup> Vgl. ebd., 205,1 u. 205,21 und an späterer Stelle: 297,9.

Irmenscharts und Heinrichs zugesagt wird.<sup>474</sup> Die Reintegration Willehalms und die Integration Arabels stehen unter positiven Vorzeichen. Sie präfigurieren den Zusammenhalt der Sippe und die gegenseitige Verbundenheit, die vor Ort durch rechtlich-formale Schritte, durch die Fortsetzung der Lehrtätigkeit der Burggräfin und die *triuwe*-Haltung aller Sippenmitglieder (allen voran des Königs und der Königin) bestätigt werden. Auch Arabel zeigt unmittelbar im Anschluss an die Heirat mit Willehalm emotionale Nähe gegenüber Willehalms Eltern und bestätigt die gelungene Aufnahme in die neue Sippe, indem sie beide als Mutter und Vater benennt.<sup>475</sup> Ferner bedankt sie sich bei Willehalms Geschwistern für deren *triuwe*, die ihr ihr neues Leben in der Fremde (*ellende*) erleichtere und sie vor dem Gefühl der Heimatlosigkeit bewahre, und sichert Willehalms Verwandten im Gegenzug ihre Verbundenheit zu.<sup>476</sup>

In der sog. *Fortsetzung F* der *Arabel*, die in Schröders Ausgabe ebenfalls enthalten ist, wird der Zustand familiärer Harmonie und Einheit fortgeführt und er erfährt im Hinblick auf das Verhältnis weiblicher Figuren sogar eine Intensivierung. Am deutlichsten manifestiert sich dies an der französischen Königin und Gyburg, die sich in *swester liebe* zugetan sind.<sup>477</sup> Gyburg selbst empfindet die Integration in Willehalms Sippe als größtes Glück und betont, dass der Kontakt mit Willehalms Familie sie über ihr Leid hinweg getröstet habe.<sup>478</sup> Der Fortsetzungstext knüpft an die von mir sichtbar gemachten problematischen Aspekte im Rahmen von Arabels Migration an, denen laut dem Urteil der Protagonistin erfolgreich entgegengewirkt werden konnte.

Die Freude über das gemeinsame Leben in Frankreich, am Zielort von Arabels Migration, wird durch die beiden Liebenden ebenfalls öffentlich bekräftigt. Willehalm heißt Arabel in ihrem (neuen) Zuhause willkommen und zeigt sich glücklich darüber, mit Arabel in seiner Heimat angekommen zu sein:

*,nv svlt ir willekommen sin  
in <sup>i</sup>uwer hvz, svzzv <sup>i</sup>frowe!  
dis ist dv <sup>i</sup>liebste schowe,  
[...] daz ich vch nu han bi mir.*<sup>479</sup> (*Arabel*, 227,8-13)

Auch Arabel versprachlicht ihre Freude darüber, mit Willehalm in Frankreich zusammenleben zu können.<sup>480</sup> Ende gut, alles gut!? Laut Melanie Urban ja, denn sie geht davon aus, dass

<sup>474</sup> Vgl. ebd., 207,1-8.

<sup>475</sup> Vgl. ebd., 290,4 u. 293,9.

<sup>476</sup> Vgl. ebd., 293,22-25.

<sup>477</sup> Vgl. F, V. 219-224.

<sup>478</sup> Vgl. ebd., V. 390-397.

<sup>479</sup> Meine Übersetzung: „Herzlich willkommen in Eurem Zuhause, meine Herzallerliebste! Euch hier bei mir zu haben, ist der allerschönste Anblick.“

<sup>480</sup> Vgl. *Arabel*, 262,31.

Arabel, nachdem sie zunächst in Montanar eine an ihrem Namen versinnbildlichte „Zwischenexistenz“ durchlaufen habe, auf dem französischen Festland vollständig integriert werde, was durch Legitimationsakte und Festhandlungen besiegelt werde.<sup>481</sup> Doch wie lässt sich erklären, dass die binominale Namensgebung bereits in Todjerne einsetzt? Geht es hier doch nur darum, vorauszudeuten, dass der Name Gyburg auf den Namen Arabel folgt, oder, wenn man stärker in identitätsbezogenen Kategorien denkt, dass Arabels Identität in die der Gyburg übergeführt werden muss? Und wieso taucht die ‚Benennungsstrategie‘ auch noch in den in Frankreich ablaufenden Handlungsteilen auf? Meine These diesbezüglich ist bereits angeklungen und ich möchte sie noch einmal bestärken und hervorheben, dass die Protagonistin als Figur mit nicht-eindeutiger Identitätskonstitution gezeichnet wird, die durch Hybridisierungsmechanismen in Todjerne herbeigeführt wird, die wiederum auf einer simultanen Entfremdung von bisher Eigenem und einer Annäherung an das bislang Andere beruhen. Die Distanzierung von der eigenen Lebenswelt äußert sich u.a. in einem Kommentar, bei dem Arabel ihre Gefühlslage während Willehalms Inhaftierung rückblickend preisgibt.<sup>482</sup> Arabel gibt an, Willehalm nicht schon früher von seinem Leid befreit zu haben, da sie Angst vor den Heiden gehabt habe. Schon zu diesem Zeitpunkt hat Arabel ein charakteristisches Element des christlichen Weltbildes verinnerlicht, dessen stereotyp-schematische religiöse Grenzziehung, was zeigt, dass bei Arabel eine Grenzüberschreitung stattgefunden hat und sie sich selbst bereits innerhalb der Christenheit verortet.

Der durch Arabel selbst herbeigeführte hybride Grundstatus beginnt nicht erst mit dem Verlassen Todjernes, er endet auch nicht mit ihrer Ankunft in Frankreich, auch nicht nach den Bemühungen Anderer, sie sozial zu entschädigen, und meines Erachtens auch nicht vollends nach dem letzten im Assimilationsprogramm vorgesehenen Schritt, der Taufe.<sup>483</sup> Arabel hat zwar gelernt, sich gemäß den in Frankreich vorherrschenden Sitten zu verhalten, was andere Figuren in ihrer Wahrnehmung bestätigen. Dennoch muss sie trotz der ausführlichen Belehrung über die französischen Gepflogenheiten öffentlich (an der gedeckten Festtafel in Anwesenheit aller Verwandten Willehalms) an korrektes Verhalten bei Tisch erinnert werden.<sup>484</sup> Ihre heidnische *zuht* scheint in ihrem Benehmen immer noch durchzuscheinen und sie weiterhin zu prägen.<sup>485</sup> Und so wird das Mentorat der Burggräfin in Frankreich fortgeführt. Es wird im Text explizit darauf hingewiesen, dass Arabel *noch in ir pflege waz* (Arabel, 251,17). Die andauernden korrigierenden Maßnahmen im Bereich höfischer Verhaltensweisen widersprechen Urbans Diktum, dass Arabels Zwischenzustand auf die Zeit in Mon-

---

<sup>481</sup> Vgl. Urban, *Kulturkontakt* S. 204.

<sup>482</sup> Vgl. *Arabel*, 147,10f.

<sup>483</sup> Zum Ablauf des Taufritus siehe: Urban, *Kulturkontakt*, S. 209.

<sup>484</sup> Vgl. *Arabel*, 229,6f.

<sup>485</sup> Der Fortsetzungstext enthält ein interessantes Detail. Arabels immer noch vorhandenen heidnischen Verhaltensweisen werden aus christlicher Sicht als Spezifika anderskultureller Gegebenheiten gedeutet und positiv bewertet (vgl. F, V. 788-790). Das unvoreingenommene Differenzbewusstsein wird aus der Perspektive der französischen Königin wiedergegeben.

tanar begrenzt sei. Als weiteres Gegenargument lässt sich anbringen, dass die soziale Veränderung, der Arabel ausgesetzt ist, aus unterschiedlicher, aber inhaltlich konvergierender Figurenperspektive fortwährend problematisiert wird. Obwohl proaktive Maßnahmen gegen eine potentielle Frustration von vornehmlich männlicher Seite in die Wege geleitet werden und Arabel sich zu ihrer neuen Existenz als Markgräfin bekennt, bleibt die Statusminderung als solche faktisch bestehen. Mir scheint, dass der erneute, rein handlungslogisch eigentlich nicht mehr motivierte Rekurs auf den Königinnentitel am Ende des Fragmentes,<sup>486</sup> nachdem Taufe und Hochzeit bereits vollzogen worden sind, ein weiteres Indiz für das Zutreffen der von mir entwickelten These ist. Dafür spricht ferner, dass Arabel, die von Irmenschart mit Küssen und mütterlicher Zuneigung übersät wird, so dass sie laut Text nicht einmal Gelegenheit findet, sich an der Festtafel zu bedienen,<sup>487</sup> trotz der großen Zuwendung ihrer Schwiegermutter wenig später bedauert, dass ihr eigene Mutter Klangela nicht bei ihr sein könne.<sup>488</sup> Sie erwähnt ferner, dass diese als Frau von Terramer über mehr als 40 Königreiche herrsche und noch im falschen Glauben verhaftet sei.<sup>489</sup> Bemerkenswert an dieser Aussage ist nicht nur, dass die christliche Perspektive mit ihrer die andere Religion herabsetzenden Ausrichtung erneut in die Figurenperspektive Arabels transferiert ist, sondern dass diese die Bindung zu ihrer Mutter akzentuiert und die Trennungssituation problematisiert. Arabel ist in die neuen familiären Strukturen eingebunden, sie ist froh über den Glaubenswechsel und bekundet das mehrfach öffentlich, was aber letztlich keine Negation ihrer bisherigen Familienidentität bedeutet. Sie sieht sich als Teil des neuen verwandtschaftlichen Gefüges und zugleich als Tochter der Orientalin Klangela.

Insgesamt erweitert Ulrich Wolframs Text mit seiner ausführlichen Darstellung der integrativen Maßnahmen und des Integrationserfolges durch Arabels freiwillige Adaption an das neue Kultursystem, angeleitet durch verschiedene Bezugspersonen, was auch außerhalb des Prologes noch einmal dezidiert und konkretisiert zur Sprache kommt:

*Dv̄ liebe hernah doch wandelt sich,  
 also her Wolfram seit; nv hōrt mich:*<sup>490</sup> (Arabel, 272,1f.)

---

<sup>486</sup> Vgl. *Arabel*, 312,8. - Der Fortsetzungstext wiederholt die letzten Verse aus Ulrichs Text und beginnt mit der Charakterisierung Arabels als Königin. Vgl. F, V. 1. - Gyburg wird in der Fortsetzungserzählung darüber hinaus noch einige weitere Male als Königin bezeichnet. Es wird zwar betont, dass sie mit Willehalm zusammen über die Markgrafenschaft regiert und in ihrem neuen Status ein glückliches Leben führt (vgl. F, V. 297-302), dennoch wird der Statuswechsel in der Erzählführung nicht konsequent umgesetzt. Das äußert sich am virulentesten, als das Paar in der ungleichen Konstellation als Markgraf und Königin gezeichnet wird (vgl. ebd., V. 508).

<sup>487</sup> Vgl. *Arabel*, 269,22-25.

<sup>488</sup> Vgl. ebd., 270,7.

<sup>489</sup> Vgl. ebd., 270,1-5.

<sup>490</sup> Meine Übersetzung: Die fröhliche Stimmung schlägt später um, wie der adlige Wolfram berichtet. Nun aber hört, was ich zu sagen habe.

Markiert der Text hier etwa einen Bruch mit seiner Vorlage im Sinne einer korrigierenden Modifikation, wovon Monika Schulz ausgeht?<sup>491</sup> Die Einleitung mit dem Adverb *nv* lenkt den Fokus mit Emphase auf die Darstellung Ulrichs und den Zustand anhaltender Freude. Bei ihm ist die freudige Stimmung innerhalb des französischen Sippenverbandes stark an den inneren Zusammenhalt (*triuwe*) gebunden und die damit verbundenen Bemühungen von verschiedener Seite, Arabel bestmöglich aufzunehmen und in die neue Gesellschaft einzubinden. Die Migration und deren Transformationsprozesse sind erfolgreich verlaufen, Arabel hat durch eigene Initiative und durch das Einwirken mehrerer Vermittlungsinstanzen ihre Sichtweise und Lebensformen an die Gegebenheiten der Zielkultur angepasst und die Merkmale der Ausgangskultur mehrheitlich hinter sich gelassen. Mit der Situation Arabels, deren Integrationsprozess bei Wolfram nicht thematisiert wird, haben sich zahlreiche Forscher in exhaustiver Weise immer wieder aufs Neue – auch jüngst Annelie Kreft im Rahmen ihrer Gesamtinterpretation des *Willehalm*-Zyklus – beschäftigt, die die verwandtschaftlichen Spannungen innerhalb beider Sippenverbände,<sup>492</sup> den Krieg zweier Familiengruppen,<sup>493</sup> die Zwischenstellung Gyburgs zwischen Ost und West (*double bind*-Problematik) oder das Scheitern verwandtschaftlicher Identifikationsangebote,<sup>494</sup> die in die Figur Gyburgs eingeschriebenen Konflikte in ihrer Rolle als Tochter, Ehefrau und Mutter in den Blick nehmen<sup>495</sup> – um einige zentrale Themen innerhalb der *Willehalm*-Forschung zu benennen. Die Fragilität der Integrationsmaßnahmen deutet Ulrich in seinem Text ebenfalls an besagter Stelle an. Er schafft damit eine textübergeifende Chronologie, die ausgehend von dem gegenwärtigen Zustand familiärer Harmonie, dessen Prozesshaftigkeit im Text ausführlich dargestellt wird, auf künftige verwandtschaftliche Konflikte und Dissonanzen hinweist.<sup>496</sup> Denn trotz bereits erfolgter, in der Handlung bei Wolfram aber nicht weiter ausgeführter Hochzeit und Taufe, die die Vorbedingung für die Einbindung in die Sippe und in die christliche Gemeinschaft im *Willehalm* sind, bleibt Gyburgs Status in Frankreich problematisch. Dies zeigen die Hilferverweigerung von Willehalms Schwester, die Gyburg die Schuld für die heidnischen Rachezüge zuweist,<sup>497</sup> die Schwäche und Passivität von König Loys (in deutlichem Kontrast zum proaktiven Vorgehen der Figur bei Ulrich), ihre eigene Unsicherheit und Traurigkeit

---

<sup>491</sup> Vgl. Schulz, *Eherechtsdiskurse*, S. 117f.

<sup>492</sup> Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 116f. und Schulz, *Eherechtsdiskurse*, S. 119.

<sup>493</sup> Vgl. Martin Schuhmann, *Die Frau als Fremde in der Familie, Giburg in Wolfram von Eschenbachs <Willehalm>*, S. 16.

<sup>494</sup> Vgl. Annette Gerok-Reiter, *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen in mittelhochdeutscher Epik*, S. 229f. Siehe auch die Literaturweise zu Gyburgs Zwischenposition zwischen den beiden Sippenverbänden in Anm. 103, S. 229.

<sup>495</sup> Vgl. Martin Przybiski, *<sippe> und <geslehte>. Verwandtschaft als Deutungsmuster im <Willehalm> Wolframs von Eschenbach*, S. 259.

<sup>496</sup> Das Konfliktpotenzial des Textes kommt bereits zu Beginn zur Sprache, als hervorgehoben wird, dass Willehalms Liebe zu Gyburg teuer erkaufte werden musste. Vgl. *Willehalm*, 14,29f.

<sup>497</sup> Vgl. ebd., 129,19-28.

angesichts der Situation (man bedenke, dass sich ein heftiger Vater-Tochter-Konflikt entwickelt, der angesichts der väterlichen Todesandrohungen zu eskalieren droht).<sup>498</sup> Anders als in Ulrichs Text hinterfragt die Migrantin jedoch ihre neue Identität sowohl im Hinblick auf die zurückgelassene, geliebte Familie (Ehemann und Kinder) als auch im Hinblick auf den aufgegebenen Status als mächtige heidnische Herrscherin:

*,des trag ich mîner mâge haz  
und der getouften umbe daz:  
durh menneschlicher minne gît,  
sie waenent, daz ich vuogete disen strît.  
dêswâr, ich liez ouch minne dort  
und grôzer rîcheit manegen hort  
und schœniu kint, bî einem man,  
an dem ich niht geprüeven kan,  
daz er kein untât ie begienc,  
sît ich krône von im empfienc.  
Tybalt von Arâbî  
ist vor aller untaete vrî:  
ich trag al eine die schulde [...].<sup>499</sup> (Willehalm, 310,5-17)*

Während bei Ulrich die soziale Dimension der Migration dominiert, die bei Wolframs Gyburg auch anklingt, betont Wolframs Protagonistin primär die Erfahrungen familiären Verlustes und die Hassgefühle der von ihr Verlassenen.<sup>500</sup> Dass in Ulrichs Text der Lebensraumwechsel ausschließlich in seiner sozialen Tragweite thematisiert werde, worin Holger Höcke den signifikantesten Unterschied zum *Willehalm* festmacht,<sup>501</sup> der wie Annelie Kreft darin eine Entproblematisierung sieht,<sup>502</sup> kann so nicht bestätigt werden. Denn Arabel vergegenwärtigt auch in Ulrichs Text nach der Migration die Bindung zu ihrer Familie, die zu ihrer Mutter, und bedauert deren Abwesenheit. Bei Wolfram hingegen ist die Vater-Tochter-Beziehung eben auch vor dem Hintergrund des eingedrungenen väterlichen Heeres und dessen unmittelbarer Präsenz prägend, wohingegen die Mutter unerwähnt und namenslos bleibt.

<sup>498</sup> Eine erschöpfende Behandlung aller für die Wolfram'sche Figur der Gyburg relevanten Konstituenten ihrer Identität kann hier nicht erfolgen. Es wird daher ein weiteres Mal auf die gelungene, 2014 erschienene Interpretation von Kreft und deren Bezüge auf den Forschungsstand verwiesen. Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 43-119.

<sup>499</sup> Übersetzung von Heinzle: „Das [= die Taufe] hat mir meiner Verwandten Haß und den Haß der Christen zugezogen, denn sie meinen: für Sinnenlust hätte ich den Krieg verursacht. Wahr ist: ich ließ auch Liebe dort und großen Reichtum, schöne Kinder von einem Mann, von dem ich nicht sehen kann, daß er jemals Böses tat, seit ich die Krone von ihm empfang. Tibalt von Arabi ist ohne jeden Fehl: ich trag allein die Schuld.“

<sup>500</sup> So thematisiert Wolfram mitunter auch die Entfremdung zwischen Gyburg und ihrem Sohn Ehmereiz (vgl. *Willehalm*, 75,4-20), der bei Ulrich weder erwähnt wird, noch als handelnde Figur auftritt.

<sup>501</sup> Vgl. Höcke, <Willehalm>-Rezeption, S. 262f.

<sup>502</sup> Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 168.

Wie Gaudin und Anshelm in Konrads von Würzburg *Partonopier*-Roman (vgl. Kapitel 7) thematisiert Arabel bei Wolfram den Hass ihrer Verwandten, den sie aufgrund ihrer Konversion zum christlichen Glauben als selbstverschuldet betrachtet. Die beiden Migranten und Konvertiten antizipieren bei Konrad feindselige Reaktionen ihrer Familie aus der Ferne und schließen eine Rückkehr in die Heimat deswegen aus. Zum direkten Kontakt mit Familie und Verwandten, sei es wie in Wolframs Text in der neuen Umgebung der Protagonistin oder am ursprünglichen Lebensraum, kommt es allerdings nicht.

Ulrich perspektiviert anders als Wolfram die Vorbedingungen und Begleiterscheinungen von Migration sowie daraus abgeleitete Verhaltensweisen innerhalb der aufnehmenden Gesellschaft. Was den Assimilationsprozess in seiner Programmatik angeht, scheint es zunächst zu einer totalen Überlagerung der alten durch die neue Identität der Protagonistin zu kommen. Doch ein genauerer Blick zeigt, dass Störfaktoren selbst am Ende des Textes noch bestehen, an die der Fortsetzungstext anknüpft. Die ursprüngliche Identität wird nicht vollständig und nahtlos von der anderen abgelöst, was aus dem Namenswechsel und dessen Kommentierung *Arabel, dv̄ nv Kybvrg heizzet* (*Arabel*, 304,17) geschlossen werden könnte. Der Partikularität liegt meines Erachtens darin, die chronologisch aufeinanderfolgenden, sich ablösenden, keineswegs tautologischen Namen zu synchronisieren, um dadurch die hybride Identitätslage in ihrer gleichzeitigen Synchronität und Asynchronität, die eine zunehmende, aber nicht vollständige Disambiguierung erfährt, zu versinnbildlichen. Vielleicht stammt die Idee der zweifachen Namensgebung sogar ebenfalls aus Wolframs *Willehalm*, wo es heißt: *Arabele-Gîburc, ein wip zwir genant*. (*Willehalm*, 30,21f.)

Ob das Zitat Ulrichs Figurenkonzeption Pate gestanden hat, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Der bei Wolfram angedeutete Riss, der die Figur der Protagonistin mit ihren beiden Namen in ihrer neuen Umgebung prägt, könnte Ulrich beeinflusst haben. Seine Intention ist es laut den programmatischen Angaben im Prolog, inhaltliche Lücken in Wolframs Text mit seiner Vorgeschichte zu füllen. Dabei problematisiert er u.a. die Bedingungen von Arabels Migration und lässt den Assimilationsprozess in eine gelungene Integration mit wenigen, von mir nachgewiesenen Störfaktoren münden. Sind diese dissonanten Anklänge etwa Vorboten einer bei Wolfram verschärften und konfliktgeladenen Situation, in der, wenn man so weit geht wie Martin Schuhmann, Gyburg das Störelement darstellt?<sup>503</sup>

Ich schlage vor, bei der Beschreibung des Verhältnisses der *Arabel* zum *Willehalm* keine einseitigen Festlegungen zu betreiben und den Deutungshorizont der Texte nicht überzustrapazieren, und eben nicht wie Monika Schulz von Korrekturen gegenüber Wolfram oder wie Annelie Kreft und Holger Höcke von einer harmonisierenden Bearbeitungstendenz

---

<sup>503</sup> Vgl. Schuhmann, *Die Frau als Fremde*, S. 24. - Die Auffassung von Annelie Kreft und Melanie Urban, dass Gyburg in Wolframs Text vollständig in den neuen Sippenverband integriert sei, wird nicht geteilt. Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 116; und: Urban, *Kulturkontakt*, S. 223.



zu sprechen oder gar im Sinne Werner Schröders der *Arabel* erzählerischen Eigenwert abzusprechen,<sup>504</sup> da Ulrich seinen Text nachdrücklich in die *Willehalm*-Handlung und deren Chronologie einreicht und zugleich eigene Modifikationen sichtbar macht.<sup>505</sup> Mir schiene es sinnvoller, von einer Akzentverlagerung auszugehen oder allenfalls von einer Distanzierung von bestimmten Gegebenheiten in Wolframs Text zu sprechen.

Anders als bei Wolfram, in der Gyburgs zweifache Bindung und ihre eigene Doppelperspektive die Lebenssituation in Frankreich wesentlich prägen, wird ihre Biographie in Ulrichs von Türlin Fortsetzungsroman dahingehend verändert, dass sie sich eindeutig auf der Seite der Christen positioniert und zur Tötung der Gegner (auch ihrer Verwandten) aufruft. Die Figurenkonzeption der Gyburg in Ulrichs *Rennewart* erläutert Annelie Kreft wiederum mit konsequentem Einbezug der Vorgeschichte und der Rezeptionsvorlage eingehend, indem sie Wolframs Text immer zur Folie ihrer Überlegungen und Schlussfolgerungen macht und dadurch Unterschiede in der jeweiligen Identitätskonstitution der Protagonistin klar herausarbeitet.<sup>506</sup> Diese soll daher nicht Gegenstand der Untersuchung sein.

### 6.2.5 Arabel, Rennewart, Malefer: Migration als Familienphänomen

Die folgenden Ausführungen sind nicht darauf ausgelegt, unterschiedliche Nuancierungen der Biographie Arabels/Gyburgs innerhalb des *Willehalm*-Zyklus aufzudecken, was angesichts des Forschungsstandes auch mit einem Redundanz-Problem einherginge, sondern es werden Querverbindungen zu anderen Migranten-Figuren und zugleich Familienmitgliedern der Protagonistin gezogen. Bei diesen als Ausblick angelegten Gedankengängen wird der Fokus auf das Phänomen der Migration als Familienschicksal und auf Formen generationenübergreifender Migration gerichtet. Es wird um die in der *Arabel* unerwähnt bleibende Figur des Rennewart, und zwar in Wolframs und hauptsächlich in Ulrichs von Türlin Text gehen. Dabei wird auch die Biographie von dessen Sohn Malefer berücksichtigt, der in Ulrichs Fortsetzung als Vertreter der nachfolgenden Generation ebenfalls durch eine migrantische Existenz geprägt ist. Alle drei Familienmitglieder eint – über die einzelnen textlichen Grenzen hinweg – die Tatsache, dass sie eine Entfremdung von ihrem ursprünglichen Lebensraum erfahren. Die Hintergründe der Migration differenzieren jedoch stark und auch die jeweiligen Bewältigungsstrategien der Migranten und ihrer neuen Umgebung. Rennewart und sein Sohn Malefer werden Opfer einer Entführung: Der Heide Rennewart ist in Wolframs Text von persischen Kaufleuten verschleppt und an den Hof von König Loys verkauft worden.<sup>507</sup> Malefer, der Sohn des in Ulrichs Roman mittlerweile zum Christentum konvertierten Rennewart, der ebenfalls von Kaufmännern entführt wird, gelangt in den Herrschaftsbereich

<sup>504</sup> Vgl. Werner Schröder, *Der Wolfram-Epigone Ulrich von dem Türlin und seine <Arabel>*, S. 222.

<sup>505</sup> Auch bei der schon behandelten Witwen-Episode, in der Arabel Willehalms hohes Ansehen in dem Urteil der drei Königinnen bestätigt sieht, betont Ulrich selbstbewusst, ein Novum zu bieten, über das man bei Wolfram nichts erfahre. Vgl. *Arabel*, 68,1-4.

<sup>506</sup> Vgl. Kreft, *Perspektivenwechsel* S. 185f., S. 194f., S. 205f., S. 208, S. 214, u. S. 215f.

<sup>507</sup> Vgl. *Willehalm*, 190,25-191,18.

seines Großvaters Terramer, von dem er zusammen mit Tybalt nach heidnischer Sitte erzogen wird.<sup>508</sup> Die Migrationen der beiden laufen anders als die von Ulrichs Arabel, die mit der selbstgewählten Konversion zum Christentum und der Eheschließung mit Willehalm einhergeht, unfreiwillig und erzwungen ab. Das neue Umfeld, auf das Rennewart und sein Sohn jeweils treffen, agiert in deutlichem Kontrast zu der aufnehmenden Gesellschaft in Ulrichs Text. Geht es dieser primär um die optimale Integration der Migrantin und deren vollständige Assimilation an die lokalen Gegebenheiten, wird Rennewart in seinem Status als Sklave und angesichts der Tatsache, dass er die Taufe verweigert, sozial degradiert und isoliert.<sup>509</sup> Robert Steinke Neubewertung des Außenseiterstatus von Rennewart überzeugt besonders darin, als dass Steinke Rennewarts Verhalten auf dessen Wunsch nach Selbstbestimmtheit und eigener Handlungsfähigkeit zurückführt und betont, dass dieser auf dem „eingeschlagenen Weg der subjektiven Verwirklichung [...] zwangsläufig an seinen Verwandten schuldig werde[n]“. <sup>510</sup> Dieser Beobachtung stimme ich zu, möchte sie aber um eine Bemerkung ergänzt wissen. Meines Erachtens beruht Rennewarts Identitätscamouflage und die Verschleierung der Sippenzugehörigkeit nicht nur auf dem Wunsch, sich im Kampf gegen die orientalischen Opponenten zu bewähren und dadurch den Zustand eigener religiöser, sozialer und auf die Minne zu Alyze bezogener Selbstbestimmung erreichen zu können, sondern auch auf seiner Verwurzelung in der ursprünglichen Kultur und ihren spezifischen, ihm vertrauten Ausprägungen, was ich besonders auf Rennewarts Angst, die eigene Muttersprache zu verlernen, zurückführen möchte.<sup>511</sup>

Im *Rennewart* findet sich im Bereich der Religion ebenfalls ein interessantes Beispiel für das Festhalten an der eigenen Identitätskonstitution. Der heidnische König Terramer lehnt die Annahme des christlichen Glaubens ab mit dem Argument, im eigenen Glauben schon 60 Jahre verwurzelt zu sein, und er betont, aus Altersgründen zu keinem Glaubenswechsel mehr bereit zu sein.<sup>512</sup> Terramer widersetzt sich selbstbestimmt und erfolgreich dem von seinem Sohn formulierten Taufzwang.

Der soziale Aufstieg und die Restitution von Rennewarts durch die soziale Erniedrigung geschädigten Ansehen erfolgen erst in Ulrichs Fortsetzung, als dieser seine adlige und

---

<sup>508</sup> Vgl. *Rennewart*, V. 9839-9848 u. V. 10104-10165.

<sup>509</sup> Christian Kiening betrachtet Wolframs Gyburg und Rennewart als zwei komplementär angelegte Figuren. Diese Annahme fällt, wenn man Ulrichs Arabel und deren Assimilationsbereitschaft bzw. -wunsch mit Wolframs Rennewart und dessen Assimilationsverweigerung vergleicht, noch überzeugender aus. Vgl. Christian Kiening, *Reflexion - Narration. Wege zum <Willehalm> Wolframs von Eschenbach*, S. 199.

<sup>510</sup> Steinke, *Verhinderte Ritter*, S. 155f.

<sup>511</sup> Vgl. *Willehalm*, 192,10f.

<sup>512</sup> Vgl. *Rennewart*, V. 24024-24031.

orientalische Herkunft öffentlich preisgibt,<sup>513</sup> auf eigenen Wunsch hin die Taufe empfängt,<sup>514</sup> zum Ritter geschlagen wird<sup>515</sup> und von Loys schließlich als Entschädigung mit einem Herrschaftsgebiet und gemeinsam mit Alyze sogar mit der Thronfolge Frankreichs bedacht wird.<sup>516</sup> Im *Rennewart* zeigt sich, wie in Ulrichs von dem Türlin Text angedeutet, die potentielle Reversibilität des anvisierten bzw. bereits realisierten Glaubenswechsels und der – wenn auch selbsterbeigeführten – Anpassung der eigenen Identität an die kulturellen Vorgaben der christlichen Umgebung. Schizophrene Identitätslagen gelten in allen drei Texten als abzuwendende Gefahr.

So droht der frisch konvertierte Rennewart, sich von Gott loszusagen, wenn sein Liebeskummer nicht durch die ihm zugesagte göttliche Allmacht beendet werde und er für den Verlust, seine Familie und Verwandten aufgegeben zu haben, entschädigt werde.<sup>517</sup> Gyburg reagiert beschwichtigend mit dem Versprechen, dass Gott helfend eingreifen werde, um zu vermeiden, dass Rennewart sich vom Christentum abwendet.<sup>518</sup> Aus Rennewarts Aussage kann abgeleitet werden, dass die neue Identität die ursprüngliche nicht komplett überlagert hat und dass ein Wiedererstarken der verbleibenden, heidnischen Anteile nicht ausgeschlossen und sogar eine Instrumentalisierung der eigenen, hybriden Identität im Sinne einer angedrohten Dehybridisierung möglich ist.

Auch bei Rennewarts Sohn Malefer wird die Labilität der neuen, anezogenen heidnischen Identität thematisiert. Anders als bei seinem Vater wird seine mit der Taufe initiierte christliche Identität durch einen fremdbestimmten Identitätswandel vom Heidentum temporär abgelöst. Die durch Malefers Ziehvater Tybalt angeleitete Sozialisation wird zwar Malefers sozialem Status gerecht, eben aber nicht seiner zwangsläufig unterdrückten christlichen Identität. Terramers und auch Tybalts oberstes Ziel ist es, bei Malefer Hass gegenüber den Christen zu schüren und ihn angesichts seiner körperlichen Dispositionen als unbezwingbare Gefahr im Kampf gegen diese einzusetzen. Malefer leidet unter dem Zustand seiner ungewissen eigenen Identität und unter dem fehlenden Wissen über die familiäre Zugehörigkeit und macht es sich zur rastlosen Aufgabe, seinen Vater zu finden:

*,dar under enweiz ich wer ich bin.  
ich enverliese gar den sin:  
nymmer ich erwinde,*

---

<sup>513</sup> Vgl. ebd., V. 2414-2425.

<sup>514</sup> Vgl. ebd., V. 2462-2468.

<sup>515</sup> Vgl. ebd., V. 2654-2660.

<sup>516</sup> Vgl. ebd., V. 6930-6937.

<sup>517</sup> Vgl. ebd., V. 3465-3493.

<sup>518</sup> Vgl. ebd., V. 3497-3499.

*ich ensüche untz ich in vinde  
der mir zu vater ist genant.*<sup>519</sup> (Rennewart, V. 13119-13123)

Tybalts Antwort, dass Malefer von hoher Abkunft und ein ihm nahestehender Verwandter sei, kann die Beunruhigung des jugendlichen Knaben nicht abwenden. Malefer registriert die eigene Zerrissenheit und fordert eine Existenz auf der Grundlage seiner ursprünglichen, ihm eigenen, ihm aber gleichzeitig unbekannten Identität.<sup>520</sup>

*,nu lat mich wesen der ich bin.*‘ (Rennewart, V. 13153)

Es wurde versucht, aufzuzeigen, dass die Berücksichtigung innerfamiliärer und generationenübergreifender Migration eine innovative Beleuchtung der einzelnen Texte und ihrer wechselseitigen Verwobenheit mit ihren Konvergenz- und Kontrapunkten ermöglicht. Mit Hinblick auf die Tatsache, dass die Texte mehrheitlich als Überlieferungszusammenhang rezipiert wurden,<sup>521</sup> scheint eine Lektüre aller Texte unter thematisch verbindenden Gesichtspunkten besonders reizvoll, auch wenn man anders als Annelie Kreft Wolframs Text nicht als Ausgangspunkt aller Überlegungen in den Mittelpunkt stellt und den Ergänzungstexten noch mehr Eigengewicht zugesteht, als Kreft es ohnehin tut und einfordert. So lassen sich, ausgehend von Ulrichs Figur der Arabel hinsichtlich ihrer Migration und ihres eigenen proaktiven Verhaltens und das der Vermittlerfiguren, kontrastive Wege im Umgang mit Formen freiwilliger und unfreiwilliger Migration und deren Folgen an ihren beiden Familienmitgliedern aufzeigen.

### 6.3 Fazit

Die Ergänzungstexte zu Wolframs *Willehalm* standen lange Zeit unter dem Verdikt, ästhetisch und formal – auf diese Gesichtspunkte konzentrierte und konzentriert sich teilweise noch heute die Forschung – weniger gelungen als ihr Bezugstext zu sein. Die Skepsis gegenüber der literarästhetischen Qualität der Texte hat dazu geführt, dass die Anzahl der Studien, die sich mit den beiden Romanen beschäftigen, bis heute überschaubar bleibt, und überlieferungsgeschichtliche und stilistische Fragestellungen überwiegen. Noch in den 1990er Jahren bewertet Joachim Heinze die beiden Fortsetzungstexte als „nur schwer erträglich“.<sup>522</sup> Und Werner Schröder, der die *Arabel* als „mittelmäßigen Unterhaltungsroman“

<sup>519</sup> Meine Übersetzung: „Weil ich meine Eltern nicht kenne [= dar under], weiß ich nicht, wer ich bin. Wenn ich nicht meinen Verstand verliere, werde ich nie aufhören zu suchen, bis ich meinen Vater gefunden habe.“

<sup>520</sup> Erst in der Begegnung mit seinem Vater – es kommt zu einem Kampf zwischen Vater und Sohn – erfährt Malefer von seiner wahren Identität. Er legt anschließend alles Heidnische ab und wendet sich seiner Identität als Christ zu. Vgl. Rennewart, V. 17727-17803.

<sup>521</sup> Siehe hierzu die Ausführungen zum *Willehalm*-Zyklus als stabiler Rezeptionszusammenhang bei Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 238-248.

<sup>522</sup> Joachim Heinze, *Vom hohen zum späten Mittelalter. Teil 2: Wandlungen und Neuansätze im 13. Jahrhundert (1220/30-1280/90)*, S. 120.

bezeichnet, urteilt folgendermaßen über das erzählerische Vermögen Ulrichs von dem Türlin.<sup>523</sup>

„Ulrich von dem Türlin wollte dem Werke Wolframs dienen. Es gibt nicht den geringsten Anhalt dafür, daß ihm ein neues und selbständiges Erzählkonzept vorschwebte, daß er eine andere Geschichte erzählen wollte, als sie im <Willehalm> erzählt wird.“<sup>524</sup>

Den Vorwurf von Werner Schröder vermag die vorliegende Untersuchung mit ihren Analyseergebnissen zu entkräften. Es konnte gezeigt werden, dass Ulrich sich an mehreren Stellen nachdrücklich von den Gegebenheiten bei Wolfram distanziert und dabei eigene Modifikationen in den Vordergrund stellt. Bei der Gestaltung seiner Protagonistin entschärft und entproblematisiert er den Problemwurf weniger – Annelie Kreft und Holger Höcke vertreten eine gegenläufige Meinung – als dass er ihn verlagert. Arabel ist als hybride Figur angelegt, deren in sich zerrissene Identität sich vor, während und in geringerem Maße auch noch nach der Migration in der partikularen Namenssituation widerspiegelt. Ich möchte sogar so weit gehen und behaupten, dass Ulrichs Roman ein Paratext für die Anwendung des von Homi Bhabha vertretenen Hybriditätsgedankens ist. Anders als Melanie Urban, die argumentiert, dass die Schiffsreise einen Schwellenzustand einleite, der mit der Ankunft in Frankreich beendet werde,<sup>525</sup> gehe ich von einer hybriden Grundkonstellation bei Arabel aus, die sich nicht auf eine bestimmte Übergangsphase begrenzen lässt. Die Protagonistin ist über weite Teile des Romans hinweg Arabel und (!) Gyburg zugleich. Und laut den Angaben im Prolog *minnet [si] hie vnd minnet ouch dort*. Der Text entfaltet meines Erachtens die Möglichkeit, Differenzen schon vor Arabels Migration und der Aufnahme innerhalb des neuen kulturellen Referenzsystems zu synchronisieren, diese in Wechselwirkung miteinander treten zu lassen, um schlussendlich aber eine Vereindeutigung gemäß den Vorgaben des westlichen Bezugsrahmens herbeizuführen. Und der Text präsentiert außerdem eine weibliche Figur, die selbstbestimmt und strategisch ihre eigene Migration in die Wege leitet.

Arabels erster Kontakt mit der französischen Kultur, der bereits vor dem dargestellten Handlungsgeschehen erfolgt sein muss, hat Spuren hinterlassen. Man könnte von einer statischen, bereits gegebenen Form von Hybridität sprechen, denn die orientalische Königin beherrscht schon vor der ersten Begegnung mit Willehalm die französische Sprache. Sie leitet dann einen Ablösungsprozess ein, bei dem sie sich der *wirdekeit* Willehalm öffentlich und im Zwiegespräch mit dem Inhaftierten versichert und Elemente der westlichen Kultur

---

<sup>523</sup> Zur Aufwertung spätmittelalterlicher Texte – darunter auch die Ergänzungstexte und hier besonders die Fortsetzungen des *Tristan* Gottfrieds von Straßburg – im Zuge der „methodischen Neuorientierung der Altgermanistik“, die wichtige Impulse aus der New Philology-Debatte in den 1990er Jahren erhielt, siehe die Ausführungen und Literaturangaben bei Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 15-19.

<sup>524</sup> Schröder, *Der Wolfram-Epigone*, S. 222.

<sup>525</sup> Vgl. Urban, *Kulturkontakt*, S. 190.

(vornehmlich des christlichen Glaubens) immer mehr zu eigen macht. Daraus habe ich abgeleitet, dass sie einen Hybridisierungsprozess initiiert. Ihre Identitätsformation unterliegt dieser Deutung nach einer Dynamik und ist einem steten, zunehmend fremdbestimmten Wandel ausgesetzt. Diese wird am Ende des Textes mit der formalen und normativen Übernahme des christlichen Glaubens vereindeutigt, aber eben nicht vollständig.

Ulrich von dem Türilin entwirft eine Protagonistin, deren Identität von der Überlagerung eigen- und anderskultureller Merkmale geprägt ist (dies zeigt sich sowohl auf Handlungsebene als auch im Rahmen von Erzählerkommentaren und Figurenreden) und die zunehmend und (aus westlicher Perspektive) notwendigerweise eine graduelle Homogenisierung erfährt. Dabei gilt die westliche Kultur als die überlegene, dies bestätigen auch orientalische Stimmen, derer sich der Text zur Affirmation christlich geprägter Wertvorstellungen bemächtigt. Für den sog. *third space*, in dem die Merkmale orientalischer und westlicher Kultur eine gewisse Zeit hindurch koexistieren, bis es zu einer zunehmenden Vereindeutigung der Identitätsformation kommt, wird eine wechselseitige Beeinflussung (eben nicht nur der genuin westlichen auf die orientalischen Elemente, sondern auch umgekehrt) angedeutet. Solche Interferenzen werden aus Figurensicht als Gefahr wahrgenommen. Es werden daher präventive Maßnahmen eingeleitet, die das Gelingen der Anpassung an die neuen kulturellen Bedingungen und deren Kontinuität sichern – dies betrifft vor allem die sozialbedingten Veränderungen – und eine Abkehr vom anvisierten christlichen Glauben verhindern sollen. Die Festigung des Identitätsgefüges der Arabel und die gezielte Assimilation mit ihren verordneten Inhalten übernehmen Figuren, die als kulturelle Vermittler agieren. Diese Vermittlungsinstanzen,<sup>526</sup> allen voran die Burggräfin von Montanar als zentrale Integrationsbeauftragte, bewegen sich selbst aber nicht auf der Ebene eines dritten Raumes, da ihr kultureller Referenzrahmen auf einer festgelegten Hierarchie mit entsprechender Handlungsreglementierung beruht und sie einen einseitigen Übernahmeprozess ohne wechselseitigen Austausch und Reziprozität, der Arabels Fügsamkeit voraussetzt, anleiten. Die anderskulturellen Merkmale bleiben dabei meist blasse Leerformeln, die es letztlich zu überwinden gilt.

---

<sup>526</sup> Der Begriff der Vermittlungsinstanz spielt in der Kulturtransferforschung in ihrer Grundprägung durch Michel Espagne und ihrer Weiterentwicklung durch Helga Mitterbauer eine tragende Rolle als eine von drei maßgeblichen Komponenten kultureller Austauschphänomene (neben den beiden Komponenten der Ausgangs- und Zielkultur). Unter solchen Instanzen werden „soziologisch definierbare Trägergruppen verstanden, die kulturelle Transfermechanismen in Gang setzen“. - Da der Text keine Spielräume für interkulturelle Wechselbeziehungen eröffnet, wird der Begriff des Vermittlers ohne die semantischen Implikationen dieses Forschungsparadigmas neutral verwendet. Vgl. Gregor Kokorz/Helga Mitterbauer, *Einleitung*, in: (Dies.), *Übergänge und Verflechtungen. Kulturelle Transfers in Europa*, S. 9f. und Wolfgang Schmale, *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*, S. 43f.

## 7 Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur*

### 7.1 Formales und Methodologisches

Migrationsphänomene finden in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur* in westliche und östliche Richtung statt. Hauptschauplätze der Handlung sind das französische Königreich Kärtingen (verstanden als der Machtbereich Karls des Großen) und das Kaiserreich Byzanz. Unter den als Migranten betrachtbaren Figuren befindet sich der aus dem westlichen Kärtingen stammende Protagonist des Romans und Neffe des französischen Königs, Partonopier, der am Ende des Textes zusammen mit der byzantinischen Kaiserstochter Meliur die Herrschaft über das byzantinische Reich antritt, neben den beiden zum Christentum konvertierten, nach Kärtingen migrierten Muslimen, Gaudin und Fursin/Anshelm.<sup>527</sup> Da die Arbeit Migrationsphänomene gemäß der in Kapitel 2.2 entwickelten Definition an die Existenz religiöser Differenz zwischen Christen und Muslimen bindet und diese Prämisse bei Partonopier und seinen Begegnungen in Byzanz nicht gegeben ist, wird die Biographie des Protagonisten zugunsten zweier bisher in der Forschung nicht ausreichend berücksichtigter Figuren wohlgerneht nicht das Zentrum der Analyse bilden.<sup>528</sup> Für diese Entscheidung spricht auch, dass Partonopier als ost-westlicher Grenzgänger mehrfach zwischen den beiden Räumen hin- und herwechselt und ein andauernder Aufenthalt in Byzanz nach der Heirat und den siegreichen Kämpfen gegen die heidnischen Gegner (unter Führung des persischen Sultans als frustrierter, zurückgewiesener Brautwerber) aufgrund des Abbruchs der Erzählung nicht

---

\* Dr. Frank Paulikat (Universität Augsburg) gebührt mein großer Dank für die kritische Durchsicht meiner Übersetzungen der altfranzösischen Textpartien.

<sup>527</sup> Anshelm ist der Name, den der Heide Fursin im Rahmen der Taufe annimmt.

<sup>528</sup> Die Forschungsarbeiten zu Konrads Roman lassen sich nach folgenden Schwerpunkten ordnen: Strukturellen Gesichtspunkten verpflichtete Beiträge beschäftigen sich vornehmlich mit gattungstheoretischen Fragen und mit der dem Text inhärenten Minnekonzeption bzw. der Paarkonstellatlon. Aus sozialgeschichtlicher Perspektive rückt das Ständeverständnis des Textes in den Fokus der Betrachtung. Daneben konzentrieren sich stärker themenspezifische Deutungen innerhalb jüngerer Forschungsbeiträge auf die Darstellung von Emotionen und Affekten, auf eherechtliche Aspekte, auf das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen, auf die Identitätsproblematik des Protagonisten und Formen von Wissen und Nicht-Wissen u.a. auch im Hinblick auf Rezeptionsästhetische Fragestellungen. - Wavers Arbeit, die sich textkompositorischen Fragestellungen im Hinblick auf das Erzählschema der ‚tabuisierten Liebe‘ unter Berücksichtigung kultureller Konzepte und anthropologischer Grundmuster widmet, bietet einen ausführlichen Forschungsüberblick mit umfangreichem Kommentar: Anne Waver, *Tabuisierte Liebe. Mythische Erzählschemata in Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur> und im <Friedrich von Schwaben>*, S. 57-65. - Ergänzend werden folgende themenzentrierte Forschungsbeiträge, die Wavers Arbeit nicht mehr abdeckt, aufgeführt: Andrea Sieber, *Verdunkeltes Begehren. Überlegungen zum Spannungsverhältnis von Wissen und Nicht-Wissen in Konrads von Würzburg Partonopier und Meliur*. - Hartmut Bleumer, *Entzauberung des Wissens. Ästhetik und Kritik in Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur>*. - Armin Schulz, *Schwieriges Erkennen. Personenidentifizierung in der mittelhochdeutschen Epik*; Eming, *Emotion und Expression*; Schulz, *Eherechtsdiskurse*; Anja Kühne, *Vom Affekt zum Gefühl. Konvergenzen von Theorie und Literatur zum Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur>*; Sabel, *Toleranzdenken* (Teilkapitel zum *Partonopier und Meliur*), S. 296-308; Albrecht Classen, *Foreigners in Konrad von Würzburg's <Partonopier und Meliur>*; Cora Dietl, *Die Verurteilung von 1277 literarisch. Eine gewagte Lesart von Konrads von Würzburg <Partonopier>*.

mehr ausgeführt wird. Das heißt nicht, dass der Text Unterschiede innerhalb des Christentums in Ost und West ausblendet oder gar nivelliert. Konrads Roman entwirft eine partikuläre Situation, die von Monika Schulz überzeugend dargelegt worden ist. Diese äußert sich bei der Hochzeit von Partonopier und Meliur, bei der die unterschiedlichen innerchristlichen Dogmen durch die Integration römischer und griechischer Geistlicher berücksichtigt werden.<sup>529</sup> Der (zeitgenössische) Bruch zwischen beiden Kirchen wird durch die Verbindung des Protagonistenpaares in den Entwurf einer gesamtchristlichen Ökumene, eines minnebedingten Zusammenschlusses zwischen Ost und West übergeführt.<sup>530</sup> Schulz arbeitet ferner heraus, dass Konrads Text anders funktioniere als Dichtungen mit ähnlichen literarisch vermittelten Raumstrukturen. Im *König Rother* beispielsweise führe die dargestellte innerchristliche Konkurrenzsituation in die Suprematie Westroms über den christlichen Orient.<sup>531</sup>

Bei der Figurenkonzeption Partonopiers und bei dessen Aufenthalt in Byzanz spielt das zu Hause zurückgelassene Umfeld eine wesentliche Rolle. Die Beziehung zu diesem erfährt im Modus der Figurenreflexion in der Ferne eine zweifache Aktualisierung und schafft außerdem Verbindungs- und Vergleichspunkte zu Gaudin und Fursin/Anshelm, wodurch der an den Text herangetragene Deutungshorizont erweitert wird.<sup>532</sup> Dieser konstituiert sich primär aus kulturellen Dynamiken, die auf Migrationsprozesse zurückgehen und vornehmlich die Identitätsformation der Figuren Gaudin und Fursin/Anshelm tangieren. Es folgen nun Ausführungen zur Verortung der beiden Figuren im Handlungsgeschehen.

Fursins Onkel, der Sarrazenenkönig Sornagiur, unternimmt den Versuch,<sup>533</sup> das französische Reich, das durch den Tod des Königs und die Herrschaftsübernahme durch den noch im Kindesalter befindlichen Nachfolger politisch destabilisiert ist, durch einen überraschenden Einmarsch niederzuringen.<sup>534</sup> Die Konfrontation wird nach bilateralen Verhandlungen, vor allem durch das Einwirken Sornagiurs, in eine friedliche Begegnung übergeführt.<sup>535</sup> Dieser überlässt seinen Neffen Fursin als Zeichen der Versöhnung im Dienst des

---

<sup>529</sup> Schulz, *Eherechtsdiskurse*, S. 61.

<sup>530</sup> Vgl. ebd., S. 59. Schulz führt auch aus, dass Konrad östliches Eheverständnis und westliche Ehelehren kombiniert. Vgl. ebd., S. 96.

<sup>531</sup> Vgl. ebd., S. 62.

<sup>532</sup> Generell drängen Parallelen in der Figurendarstellung eine vergleichende Betrachtung von Protagonist und einzelnen Nebenfiguren auf. Diese Zielsetzung verfolgt die vorliegende Arbeit und erhebt die Figuren Gaudin und Fursin/Anshelm auch in ihrer Relation zum Protagonisten zum zentralen Untersuchungsgegenstand. Bisherige Forschungsarbeiten haben sich vornehmlich mit der Identität Partonopiers, der Liebesbeziehung und der in ihr angelegten Rollenkonzeption beschäftigt. Die Figur des Anshelm wurde ebenfalls am Randbereich der Handlung angesiedelt und vornehmlich in ihrem kritischen Blick auf nicht-adlige Aufsteiger betrachtet. Gaudin hingegen bleibt in der Mehrzahl der altgermanistischen Forschungsbeiträge – so auch bei Barbara Sabel, die sich der Heidenthematik in Konrads Text annimmt – unbeachtet. Vgl. Sabel, *Toleranzdenken*, S. 296-305.

<sup>533</sup> Der Begriff des *sarrazin* wird im Text analog zu dem des Heiden verwendet. Die Frage, ob speziell bei der Figur des Gaudin eine Bezugnahme auf ursprünglich aus Afrika stammende Sarrazenen, Mauren, denkbar ist, kann nicht geklärt werden.

<sup>534</sup> Vgl. *PuM*, V. 3356-3359 u. V. 3296-3305.

<sup>535</sup> Vgl. ebd., V. 6356-6446.



jugendlichen Partonopiers, von dem dieser die französische Sprache und Lebensweise erlernen soll.<sup>536</sup> Fursin bleibt aus Bildungsgründen in Frankreich und empfängt dort die Taufe.<sup>537</sup> Er und Partonopier treffen nach einer längeren Zeit der Trennung (Partonopier lässt Fursin bzw. den mittlerweile getauften Anshelm heimlich zurück) in Byzanz erneut zusammen.<sup>538</sup> Die freiwillig herbeigeführte Anpassung an die christliche Umgebung wird von Anshelm kritisch bewertet.<sup>539</sup> Dieses Moment der Reflexion findet sich auch bei einer anderen Figur, nämlich bei dem aus Spanien stammenden Gaudin. Dieser problematisiert ebenfalls Integrationsprozesse innerhalb der französischen Gesellschaft und thematisiert gleichzeitig Desintegrationsphänomene im Hinblick auf seine in Spanien zurückgebliebene Familie.<sup>540</sup> Diese reflexiven Momente von Migration, die Konrads Dichtung von anderen Werken in ihrer literarischen Darstellung abheben und die von der Forschung bislang vernachlässigt worden sind, bilden den Interessensschwerpunkt der folgenden Ausführungen. Dabei wird der Blick über den Einzeltext hinaus gerichtet, und es werden Tendenzen der Bearbeitung in der Adaption Konrads gegenüber dem altfranzösischen Prätext und anderen mittelhochdeutschen Dichtungen herausgearbeitet. In Konrads Erzählung heißt es zu Beginn:

*der selbe [= der Auftraggeber Peter Schaler] diz gefüezet hât  
daz ich in tiutsch getihte  
diz buoch von wälsche rihte  
und ez ze rîme leite.*<sup>541</sup> (PuM, V. 174-177)

und an anderer Stelle:

*ouch hât mich Heinrîch Marschant  
ûf diz werc gestiuret wol.  
ob ez volendet werden sol,  
des hilfet er mir sêre.  
[...] daz buoch er schône diutet  
von wälhisch mir in tiutschiu wort.  
er hât der zweier sprâche hort  
gelernet als ein wîser man.  
franzeis ich niht vernemen kan,  
daz tiutschet mir sîn künstic munt.*<sup>542</sup> (PuM, V. 202-213)

<sup>536</sup> Vgl. ebd., V. 6514-6524.

<sup>537</sup> Vgl. ebd., V. 9904-9909 u. V. 10220f.

<sup>538</sup> Vgl. ebd., V. 17717-17735.

<sup>539</sup> Vgl. ebd., V. 10115-10150.

<sup>540</sup> Vgl. ebd., V. 13178-13209.

<sup>541</sup> Meine Übersetzung: Dieser hat es ermöglicht, dass ich dieses ursprünglich französische Werk in deutscher Sprache in Reimform niedergeschrieben habe.

<sup>542</sup> Meine Übersetzung: Auch Heinrich Marschant hat mich entscheidend bei dieser Arbeit unterstützt. Bei deren Vollendung hat er mir in besonderem Maß geholfen. Er hat den französischen Text kundig in die deutsche Sprache übersetzt. Er, als kluger Mann, hat sich umfangreiche Kenntnisse in beiden Sprachen angeeignet. Ich bin des Französischen nicht mächtig. Den französischen Text hat der Sprachbegabte für mich ins Deutsche übersetzt.

Im Prolog wird der Rekurs auf eine französische Vorlage thematisiert. Darüber hinaus gibt der Text an, dass bei deren Übertragung in die deutsche Sprache Heinrich Marschant als Dolmetscher agiert und der Basler Gönner Peter Schaler als Auftraggeber fungiert haben sollen.<sup>543</sup> Es handelt sich bei der erwähnten Quelle um den altfranzösischen *Partonopeus*-Roman aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der durch unterschiedliche Bearbeitungen und Übersetzungen in mehreren europäischen Volkssprachen Verbreitung gefunden hat.<sup>544</sup>

Für die Einordnung des Werks relevant ist, dass die altfranzösische Erzählung in sieben vollständigen Handschriften, zwei Fragmenten und in einem im Rahmen eines geographischen Werkes überlieferten Exzerpt vorliegt.<sup>545</sup> Wolfgang Obst weist die Bindung von Konrads Roman an die textlichen Gegebenheiten der Handschriftengruppe LPT nach und betont wie André Moret innerhalb der Gruppe die Abhängigkeit des mittelhochdeutschen Romans von dem in Handschrift P (Paris, Bibliothèque Nationale, fonds français 368) überlieferten Textbestand.<sup>546</sup> Durch Vergleiche zwischen der Handschrift P aus dem 14. Jahrhundert und Konrads Fassung kommt er zu dem Schluss, dass Konrads Text und der Text in

---

<sup>543</sup> Zu der möglichen Rolle Heinrich Marschants und des an anderer Stelle im Text erwähnten Arnold Fuchs im Entstehungsprozess des Textes und zu Konrads Förderern, darunter der ebenfalls im Prolog genannte Basler Schultheiß und Bürgermeister Peter Schaler siehe: Wolfgang Obst, *Der Partonopier-Roman Konrads von Würzburg und seine französische Vorlage*, Würzburg 1976, S. 95-97. Obst geht in Anlehnung an die Untersuchung von Schröder (Edward Schröder, *Studien zu Konrad von Würzburg*, Göttingen 1917) davon aus, dass die erwähnten Persönlichkeiten im städtischen Bürgertum Basels verortbar sind. Er äußert sich auch zu der möglichen Art der Zusammenarbeit Konrads und Heinrichs bei der Übersetzung der Vorlage. Vgl. ebd., S. 98-112. - Brunner vertritt ebenfalls die Auffassung, dass Gönner und Unterstützer angesichts nachweislicher urkundlicher Erwähnungen im bürgerlichen Milieu der Stadt Basel zu lokalisieren sind. Vgl. Horst Brunner, *Konrad von Würzburg. Versuch eines Porträts*, S. 181. Brandt hingegen betont, dass – abgesehen von Peter Schaler – die im Prolog genannten Personen „urkundlich nur spärlich belegbar“ seien. Vgl. Rüdiger Brandt, *Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke*, S. 22f. - Andrea Sieber sieht in den Angaben über die nicht-vorhandenen Französischkenntnisse im Gegensatz zu Obst eine Stilisierung Konrads, die „in einem auffälligen Spannungsverhältnis zur ambitionierten Bearbeitung seiner Vorlage“ stehe. Sie betont ferner, dass im wenige Jahre nach dem *Partonopier* entstandenen *Trojanerkrieg* ein angeblicher Mangel an Sprachkompetenz trotz französischer Vorlage keine Rolle mehr spiele. Sie warnt vor Rückschlüssen auf biographische Gegebenheiten und stellt die Übersetzertätigkeit Heinrich Marschants angesichts der Bildung und sprachlichen Elaboriertheit Konrads in Frage. Vgl. Sieber, *Verdunkeltes Begehren*, S. 96.

<sup>544</sup> Schulz spricht von einem „europäischen Bestseller“ und betont im Hinblick auf die wenigen existierenden deutschsprachigen Textzeugen (eine vollständige Handschrift aus dem Jahr 1471 und zwei Fragmente aus dem späteren 13. Jahrhundert), dass Konrads Fassung kein vergleichbarer Erfolg beschieden gewesen sei. Vgl. Schulz, *Poetik des Hybriden*, S. 82.

<sup>545</sup> Zur Überlieferungssituation der altfranzösischen Handschriften siehe: Obst, *Der Partonopier-Roman*, S. 68-75. - Obst bezieht sich in seinen Ausführungen auf den Kommentarband des Herausgebers der *Partonopeu*-Erzählung: *Partonopeu de Bloi*, Bd. 2 *Commentary*.

<sup>546</sup> Hauptgrund für die Gruppierung der Handschriften in die Gruppen BV und LPT ist eine Variante bei der Nennung der möglichen Turniersieger. B und V nach sind es sechs Könige, drei Christen und drei Heiden, in der LPT-Version sind es vier christliche und drei heidnische Könige. Vgl. Obst, *Der Partonopier-Roman*, S. 76f. u. S. 79. - Obst orientiert sich an den Ausführungen von André Moret, *L'Originalité de Conrad de Wurzburg dans son poème: <Partonopier und Meliur>*. - Reynders nimmt eine andere Gruppierung der Handschriften und ihrer Textbestände vor. Sie orientiert sich an den Textenden und macht drei Handschriftengruppen aus. Vgl. Anne Reynders, *De Middelnederlandse <Parthonopeus van Bloys> en zijn Oudfranse origineel*, S. 107-124. - Faems und Wyss beziehen sich in ihren Ausführungen auf die Gliederung von Reynders. Vgl. An Faems/Ulrich Wyss, *Partonopeusromane*, S. 381.

P auf eine gemeinsame, mutmaßlich verschollene französische Vorlage (P\*) zurückgehen müssen.

Wie geht man nun mit dem in der *Partonopier*-Forschung konsensuell vertretenen Befund um, dass die vorhandenen Versionen des französischen Werkes mutmaßlich nicht die ‚direkte‘ Vorlage Konrads gewesen sein können und dass sich beide Editionen nicht an dem Textbestand der Handschrift P orientieren? Kann ein Vergleich zwischen Konrads Roman (in der Edition von Bartsch) und des bei Joseph Gildea dargebotenen Textes, der den Roman auf der Grundlage der Handschrift B (Bern, Stadtbibliothek, 113) herausgegeben hat, zu gültigen Aussagen führen? Oder böte sich eine Orientierung an der jüngsten Ausgabe von 2005 an, die Handschrift A mit der ältesten Fassung des Textes (Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, 2986) zur Leithandschrift erhoben hat und den Textbestand von B (Bern, Burgerbibliothek, 113) parallel dazu abdruckt?<sup>547</sup>

Trotz der skizzierten methodologischen Problemstellung scheint ein Vergleich zwischen Konrads Text und den überlieferten altfranzösischen Versionen aus folgenden Gründen durchaus praktikabel.

Der Textbestand der überlieferten altfranzösischen Handschriften ist mit punktuellen Ausnahmen relativ stabil. Abweichungen zwischen den Textversionen bestehen vor allem in der Textlänge und in der Gestaltung des Schlusses. Die Vergleiche Wolfgang Obsts mit den erhaltenen französischen Fassungen zeigen überdies, dass Konrad seiner Vorlage in einer Art Paraphrase thematisch und strukturell relativ getreu folgt.<sup>548</sup> Änderungen, die Konrad gegenüber seiner Vorlage vornimmt, so weit diese mit Hilfe der überlieferten Textversionen erschließbar sind, führt Wolfgang Obst ebenfalls auf.<sup>549</sup> Diese Zusammenstellung hat sich zusammen mit der ausführlichen Inhaltsangabe Obsts, die inhaltliche Abweichungen zwischen den Textbeständen der altfranzösischen Handschriften anführt, als sehr nützlich erwiesen.

Erst in der sog. *continuation* brechen die altfranzösischen Texte an unterschiedlichen Stellen ab und versuchen, die fragmentarische Handlung zu Ende zu führen.<sup>550</sup> Sie thematisieren – versucht man, die unterschiedlichen Fortführungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen – das Schicksal des ehemaligen Gefährten Partonopeus, Anselot, und den Angriff des verschmähten persischen Sultans auf Schiefdeire. Nur Handschrift T (Tours, Bibliothèque municipale, 939) bringt den Text zu einem wirklichen Ende: der persische Sultan gibt

<sup>547</sup> Außerdem werden, da die Fortsetzung der Handlung in Handschrift B vorzeitig abbricht, die letzten Romanpassagen nach Handschrift T (Tours, Bibliothèque municipale, 939) ediert. Vgl. *Le Roman de Partonopeu de Blois. Édition, traduction et introduction de la rédaction A et de la Continuation du récit d’après les manuscrits de Berne et de Tours*.

<sup>548</sup> Vgl. Obst, *Der Partonopier-Roman*, S. IX.

<sup>549</sup> Zu den Modifikationen Konrads siehe ausführlich: ebd., S. 112-212. Obst zählt zu den „gravierendsten Eingriffen“ Änderungen innerhalb des Prologs, im Hinblick auf die Erzählerfigur und die Darstellung der Kampfhandlungen sowie den Verzicht auf die Genealogie Partonopiers.

<sup>550</sup> Vgl. Schulz, *Schwieriges Erkennen*, S. 412f. [Anm. 160].

seine Heiratsambitionen endgültig auf, es kommt zu einem Friedensschluss. Die unterschiedlichen Romanenden sind in Gildeas Edition abgebildet und können in der Analyse berücksichtigt werden. Der Arbeit wird daher die Edition von Gildea zugrundegelegt,<sup>551</sup> da diese für den Textvergleich aufgrund der von Obst nachgewiesenen Nähe von Konrads Text zu den Textbeständen in der Handschriftengruppe LPT geeigneter scheint. Auch die Tatsache, dass Gildea alle französischen Fortsetzungen ediert, spricht dafür, die ältere Edition der jüngeren vorzuziehen. Angesichts der thematischen Ähnlichkeit der altfranzösischen Texte untereinander und der Beibehaltung struktureller und thematischer Aspekte bei Konrad sowie der Tatsache, dass Gildeas Edition die Relation der französischen Textversionen zueinander darstellt und Obst mit seinem Textvergleich intertextuelle Orientierungshilfe leistet, scheint für die folgenden Ausführungen eine adäquate Vergleichsbasis gegeben.

Armin Schulz wertet die von Wolfgang Obst festgestellten Änderungen Konrads gegenüber seiner Vorlage mehrheitlich „vor dem Hintergrund der Gesamthandlung als Marginalien“. <sup>552</sup> Er betrachtet in Übereinstimmung mit Obst die Aufwertung der figürlichen Wahrnehmung gegenüber der dominanten, zu Selbstinszenierung neigenden und ihren eigenen Erfahrungsschatz integrierenden Erzählinstanz der französischen Fassungen als wesentliche Umgestaltung Konrads im Bereich der Erzähltechnik und der Figurengestaltung. <sup>553</sup> Die Subjektivität des Erzählers weiche der Subjektivität des Helden bzw. – in von mir vorgeschlagener Abänderung von Schulz These – der Subjektivität einzelner Figuren. <sup>554</sup> Matthias Meyer spricht von einer erweiterten Darstellung der Gefühle, von „Blicken ins Innere“ der Figuren. <sup>555</sup> Über die u.a. von Obst, Schulz und Meyer herausgearbeiteten Änderungen und makrostrukturellen Bearbeitungstendenzen Konrads hinaus und ungeachtet der nicht unproblematischen Beurteilung ihres Innovationscharakters bzw. ihrer Vorlagengebundenheit, wird in der vorliegenden Arbeit dafür plädiert, kleinere Handlungssequenzen einem systematischen Detailvergleich zu unterziehen.

Konrads Dichtung *Partonopier und Meliur* ist höchstwahrscheinlich auf das Jahr 1277 zu datieren und ist in einer Papierhandschrift und zwei Pergamentfragmenten überliefert. <sup>556</sup> Zwischen der Entstehungszeit der französischen Version und Konrads Übertragung in die

---

<sup>551</sup> *Partonopeu de Blois*, Bd. 1.

<sup>552</sup> Schulz, *Poetik des Hybriden*, S. 82.

<sup>553</sup> Zur Figur des Erzählers in ihrer Inszenierung als Liebender in ihrer spezifischen Ausgestaltung in den verschiedenen altfranzösischen Textversionen siehe: Beatrice Trnka, *Erzählen oder Lieben im <Partonopeu de Blois>-Roman und in Wolframs <Parzival>*. - In seiner Habilitationsschrift zeigt Schulz auf, dass Konrad „wesentliche Umakzentuierungen“ im Bereich personenbezogener Wahrnehmungsvorgänge und narrativer Muster der Personenerkennung vorgenommen hat. Vgl. Schulz, *Schwieriges Erkennen*, S. 412.

<sup>554</sup> Ebd., S. 82f.

<sup>555</sup> Meyer wertet die Umgestaltung der Erzählerrolle, die Weglassung genealogischer Implikationen im Hinblick auf die Biographie Partonopiers, die Abschwächung der aufsteigerfeindlichen Tendenz im französischen Text und die Ausdifferenzierung der Figurengestaltung im Bereich ihrer Emotionen als wichtigste Änderungen Konrads. Vgl. Matthias Meyer, *Wilde Fee und handzahmer Herrscher? Ritterliche und herrscherliche Identitätsbildung in Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur>*, S. 115.

<sup>556</sup> Zu Fragen der Datierung siehe: Horst Brunner, *Konrad von Würzburg*, in: VL, Sp. 275.

deutsche Sprache liegt somit ein größerer Zeitraum, etwa 100 Jahre.<sup>557</sup> Im Mittelpunkt der Erzählung steht das Liebesverhältnis zwischen Partonopier und der zauberkundigen Meliur. Meliur besitzt nicht nur übernatürliche Fähigkeiten, sondern sie erlegt Partonopier, wie häufig im Kontext von Feenmärchen angelegt, ein Gebot auf, nämlich das, sie im Tageslicht nicht sehen zu dürfen, bis er das heiratsfähige Alter erreicht habe. Ferner soll die Liebesbeziehung bis zum Zeitpunkt von Partonopiers Schwertleite der Öffentlichkeit verborgen bleiben.

Partonopier verstößt auf Drängen seiner besorgten Mutter gegen das Sichttabu. Von ihr, dem König von Frankreich und dem Erzbischof von Paris wird er solange beeinflusst, bis er versucht, Meliurs vermeintliche Identität als teuflartiges Wesen mit einer Zaubervlampe zu enttarnen. Partonopier wird aufgrund des Tabubruchs von Meliur verstoßen und muss sie in einem langen (Aventiure-)Prozess der Wiedergutmachung, der ihn in den Wahnsinn und an den Rand des Selbstmords treibt, erst wieder für sich gewinnen.

Bereits diese groben, auf die Minnebeziehung fokussierten Angaben zur Romanhandlung,<sup>558</sup> die in den Unterkapiteln eine dem Deutungshorizont angepasste Spezifizierung auch im Hinblick auf Parallelen und Divergenzen mit dem französischen Text erfahren, manifestieren die für die gängige Gattungszuordnung elementaren Kriterien im Sinne einer Minimaldefinition. Das hellenistische Grundschema der Trennung und Wiedervereinigung der Liebenden prägt die Handlungsstruktur der sog. Minne- und Aventiureromane (Liebes- und Abenteuerromane oder auch Minne- und Abenteuerromane), deren Handlung sich um die beiden Themenbereiche Minne und Abenteuer zentriert.<sup>559</sup> Diese strukturellen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten liegen einer heterogenen Gruppe nachklassischer Texte vornehmlich des 13. und 14. Jahrhunderts zugrunde, zu der auch Konrads *Partonopier*-Roman gerechnet

---

<sup>557</sup> Vgl. Eming, *Emotion und Expression*, S. 27.

<sup>558</sup> Eine ausführliche Inhaltsangabe der *Partonopeu*-Handlung, bei der sämtliche französische Textversionen berücksichtigt werden, liefert Obst, *Der Partonopier-Roman*, S. 1-42; eine griffige Zusammenfassung des Romaninhaltes, die die unterschiedliche Gestaltung der Textenden berücksichtigt, findet sich bei: Fäems/Wyss, *Partonopeusromane*, S. 369-391; und bei: Trínca, *Erzählen oder Lieben*, S. 175. - Zum mittelhochdeutschen Text siehe die Inhaltsskizzen bei: Brunner, *Konrad von Würzburg*, S. 181; Brandt, *Konrad von Würzburg*, S. 22; und Hartmut Kokott, *Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie*, S. 225f. - Ausführliche Inhaltswiedergaben mit Ausführungen zur Romanstruktur liefern die Arbeiten von Garstka und Werner. Die beiden leiten aus der *Partonopier*-Handlung eine spezifische Kompositionsstruktur ab und gehen von einer seriell-syntagmatischen Verkettung aus. Garstka gliedert Konrads Text in 19 eigenständige, isolierbare Erzähleinheiten, die sie als „Erzählkomplexe“ bezeichnet: Ruth Garstka, *Untersuchungen zu Konrads von Würzburg Versroman <Partonopier und Meliur>*, S. 41f. und siehe Gisela Werner, *Studien zu Konrads von Würzburg Partonopier und Meliur*, S. 15-23.

<sup>559</sup> Diese und noch weitere „gattungsbestimmende Konstituenten“ siehe bei: Klaus Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane. Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman: <Reinfried von Braunschweig> <Wilhelm von Österreich> <Friedrich von Schwaben>*, S. 1-9. - Auch der im Rahmen dieser Arbeit analysierte *Wilhelm von Österreich* Johanns von Würzburg (vgl. Kapitel 8) wird zu den Minne- und Aventiureromanen gezählt.

wird.<sup>560</sup> Die Forschung ist sich einig, dass der Terminus eine „Verlegenheitslösung“ darstellt und Gattungsbildung und Kategorisierung problematisch sind, da die zu einem Korpus gruppierten Werke ein sehr heterogenes Textkonglomerat darstellen.<sup>561</sup> Trotz der Vorbehalte wird, wie Ridder und Schulz es vorschlagen,<sup>562</sup> angesichts vorhandener und von Ridder überzeugend dargelegter Gemeinsamkeiten der Texte untereinander an dem Begriff festgehalten, um diese Verbindungslinien nicht zu verwässern und eine inhaltsleere Alternativ-Terminologie zu vermeiden.

## 7.2 Migration im Modus der Reflexion

### 7.2.1 Gaudin und die unerreichbare Heimat

Die Lebensgeschichte Gaudins, die diesen von Europa in den Orient, ausgehend von Spanien über Frankreich schließlich ins ostchristliche Byzanz führt, wird ausführlich nachgezeichnet. Sie lässt sich in erster Linie aus der Vermittlung durch Gaudin selbst und dessen problematisierender Sicht erschließen.

Auf dem Weg zum Turnier in Schiefdeire, bei dem Partonopier sich die Rückgewinnung Meliurs erhofft, trifft dieser auf eine fremde Reitergruppe, die von einem als vorbildlich beschriebenen Ritter in fortgeschrittenem Alter angeführt wird, der von zehn Knappen begleitet wird (*PuM*, V. 13079-13103). Dieser stellt sich Partonopier folgendermaßen vor:

---

<sup>560</sup> Vgl. die einleitenden Gedanken zur Konstitution der Gattung bei Wolfgang Achnitz, *Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im <Reinfried von Braunschweig> und im <Apollonius von Tyrland> Heinrichs von Neustadt*, S. 1f. - Eming erweitert die Zahl der Textzeugen und nimmt als Kernzeit der Rezeption des hellenistischen Liebes- und Abenteuerromans das 12.-16. Jahrhundert an. Vgl. Eming, *Emotion und Expression*, S. 9.

<sup>561</sup> Vgl. Annette Gerok-Reiter, *Raumverschaltungen als Erzählprinzip im Minne- und Aventiureroman? Überlegungen zum <Partonopier> Konrads von Würzburg*, S. 301 [Anm. 1]; in demselben Band fordert Putzo ein Überdenken etablierter Gattungsbildungen und Typisierungen. Vgl. Christine Putzo, *Eine Verlegenheitslösung. Der ‚Minne- und Aventiureroman‘ in der germanistischen Mediävistik*. Putzo liefert außerdem einen Überblick über die Gattungsgeschichte und versammelt sämtliche Werke, die der Textgruppe und ihren Untergruppierungen von der germanistischen Mediävistik zugewiesen worden sind. - Schausten sieht in dem Erzählgenre eine unzureichende Beschreibung spätmittelalterlicher Versromane und verweist auf die Arbeiten von Ridder und Schulz, mit deren Arbeiten das Ziel verfolgt werde, die Texte „sowohl unter gattungstypologischen Gesichtspunkten präziser und damit differenzierter zu kennzeichnen als auch die systembildenden Dominanten [...] herauszuarbeiten“. - Monika Schausten, *Suche nach Identität, Kapitel II Das <Andere> und die Form des spätmittelalterlichen Romans: Die symbolische Ordnung der Biographie am Beispiel von Johanns von Würzburg <Wilhelm von Österreich>*, S. 31-34. - Zum *roman d'aventure et d'amour* in der romanischen Literaturwissenschaft und der trotz begrifflicher Äquivalenz unterschiedlichen formalen Merkmale der Korpusbildung mit dem Hauptkriterium der erhöhten Lebenswirklichkeit siehe das Teilkapitel von Alexandre Micha/Reinhold R. Grimm/Jean Frappier/Jean Charles Payen, *Romans d'aventure et d'amour*, in: *Le roman jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, S. 454-479.

<sup>562</sup> Schulz kritisiert zum einen Monographien bzw. Spezialuntersuchungen, die Gattungsfragen mit Desinteresse behandeln, und zum anderen den Rückgriff auf andere, vermeintlich weniger problembeladene Termini wie beispielsweise den des höfischen Epos. Vgl. Schulz, *Poetik des Hybriden*, S. 18; - Ridder verdeutlicht, dass jenseits der hellenistischen Grundstruktur intertextuelle Gemeinsamkeiten in der Konstitution von Aventiure, in Raum- und Zeitstrukturen und in der Figurengestaltung das Festhalten am Gattungsbegriff des Minne- und Aventiureromanes rechtfertigten. Vgl. Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane*, S. 5f.

*,herre, ich heize Gaudin‘,  
sprach der ritter ûz erkorn  
,und bin von Spangenlant geborn,  
dâ sint noch mîne friunde gar.  
ein ungetoufet wîp gebar  
mich und ist mîn vater noch  
ein heiden, swie mîn leben doch  
kristenlich erkennet sî. [...].<sup>563</sup> (PuM, V. 13178-13185)*

Gaudin charakterisiert sich über seine Herkunft aus Spanien, wo er seine zurückgebliebene Familie und seine Verwandten verortet. Er selbst betont im Gegensatz zu seinen Eltern die Zugehörigkeit zum Christentum. Seinen Vater bezeichnet er als Heiden, seine Mutter als ungetauft. Die Zuordnung des Vaters zum Heidentum zeigt, dass Gaudin typische Muster westlicher Wahrnehmung internalisiert hat. Mit Hilfe der Partikel *noch* wird zwar die Kontinuität betont, es wird aber zugleich in Aussicht gestellt, dass im Bereich der religiösen Zugehörigkeit des Vaters ein Wandel möglich ist.

Gaudin nennt weitere Elemente seiner Biographie, vom Aufbruch nach Kärlingen bis zum Empfang der Taufe:

*,geloubent, ritter wandels frî,  
ez sint wol sehs und drîzic jâr,  
daz ich getoufet bin für wâr,  
und ich der kristenheit geswuor,  
wand ich ze Kärlingen fuor  
nâch solde zeime strîte dô.  
seht, herre, dâ gewarp ich sô  
daz ich Appollen mînen got  
verliez und allez sîn gebot  
mit reinem willen übergienc.  
den touf genam ich unde enphienc  
an mich dâ kristenlichez leben.<sup>564</sup> (PuM, V. 13186-13197)*

Der Grund für seinen Aufbruch nach Frankreich vor nahezu 36 Jahren ist ein sozio-ökonomischer. Mit dem Ziel, als Söldner seinen Lebensunterhalt zu verdienen, hat Gaudin in jungen Jahren seine spanische Heimat verlassen. Die freiwillig gewählte Lebensform des Soldritters erinnert an Gahmurets Motivation in Wolframs *Parzival*, aufgrund der erbrechtlichen

---

<sup>563</sup> Meine Übersetzung: „Mein Herr, ich heiße Gaudin“, sagte der vorbildliche Ritter, „und ich bin in Spanien geboren, wo alle meine Verwandten noch leben. Eine ungetaufte Frau brachte mich zur Welt und auch wenn mein Vater noch ein Heide ist, lebe ich jedoch nach christlicher Glaubenslehre. [...]“

<sup>564</sup> Meine Übersetzung: „Glaubt mir, ihr makelloser Ritter, es ist nun wahrhaftig schon fast 36 Jahre her, dass ich die Taufe empfang und den christlichen Glauben annahm, als ich nach Kärlingen kam, um als Söldner im damals herrschenden Krieg zu kämpfen. Seht, mein Herr, da kehrte ich mich von Apollo meinem Gott ab und widersetzte mich allen seinen Geboten aufgrund des einen Wunsches. Ich empfang aus eigenem Streben die Taufe und richtete mein Leben nach christlichen Maßgaben aus.“

Begünstigung des erstgeborenen Bruders Galoes in den Orient zu ziehen (*nâh ritterschaft in fremdiu lant*),<sup>565</sup> um dort in den Dienst des Baruc von Baldac zu treten. Jugendliches Alter scheint prädestiniert dafür zu sein, ein Leben in Rastlosigkeit und Unbehaustheit zu führen, verbunden mit anderskulturellen Erfahrungen in der Fremde.<sup>566</sup> Anders als Gaudin entwickelt sich Gahmuret vom Söldner immer mehr zum *minne*- und *prîs*-Ritter, dessen Leben als fahrender Ritter im Orient durch die Aufenthalte bei der orientalischen Königin Belakane und der durch den Turniersieg bei Kanvoleis gewonnenen Herzeloyde unterbrochen ist, bevor Gahmuret während seiner zweiten Orientfahrt den Tod findet. Gaudin hingegen bleiben sesshafte Momente vorbehalten, bei ihm gehört unentwegte Mobilität bis ins hohe Alter zu den alltäglichen Bedingungen seiner Existenz als Soldritter in Frankreich. Im Falle Gahmurets ist ein Leben als Ehemann und Herrscher in verschiedenen Konstellationen grundsätzlich möglich, doch sein Drang nach „ritterlicher Bewegungsfreiheit“ überwiegt.<sup>567</sup>

Gaudin ist aus Spanien ins christliche Kärtingen gekommen, wo er seit der freiwilligen Annahme des christlichen Glaubens – Gaudin macht keine Aussagen zur Einwirkung Anderer – lebt. Die selbst-initiierte Anpassung an die christlichen Glaubensverhältnisse geht mit der Absage an den eigenen Gott Apollo einher. Die Diktion von Gaudins ausführlicher Antwort ist vor allem im Hinblick auf den aufgegebenen Glauben erstaunlich, und Konrads Text zeigt hier deutliche Abweichungen von der französischen Vorlage. Der Blick auf die als heidnisch dargestellte Religion ist ein neutraler ohne negative Wertung der ursprünglichen religiösen Zugehörigkeit und ihrer Glaubensinhalte. Im *Partonopeu de Blois* hingegen wird der Glaube an die beiden (!) Götter, Mahomet und Apollo, aus der Perspektive christlicher Überlegenheit beurteilt:

« A Tors al mostier Saint Martin  
Guerpi Mahon et Appollin  
Et mescreï la fole loi  
Et pris la crestiene foi. »<sup>568</sup> (PdB, V. 7851-7854)

Konrad klammert, wie er es häufig im Rahmen seiner Bearbeitung tut, an dieser Stelle geographische Angaben aus (hier: Elemente französischer Topographie), aber bemerkenswerter scheint bei dem Vergleich der beiden Textstellen, dass Konrad auf ein anderes Element im Kontext religiöser Beschreibung verzichtet. Der Rekurs auf den islamischen, in volkssprachiger deutscher und französischer Dichtung häufig zum Gott stilisierten Propheten Mahomet wird aufgegeben. Bei der Frage, ob Apollo im mittelhochdeutschen Text als alleiniger Gott einer als monotheistisch dargestellten Glaubensrichtung oder als Hauptgott im Rahmen

---

<sup>565</sup> *Parzival*, 11,7.

<sup>566</sup> Diese Hypothese wird auch vertreten durch: Thum, *Frühformen des Umgangs*, S. 326.

<sup>567</sup> Werner Schröder, 'Deswar ich liez ouch minne dort': *Arabel-Gyburgs Ehebruch*, S. 312.

<sup>568</sup> Meine Übersetzung: „In Tours im Kloster Saint Martin habe ich mich von Mahomet und Apollo losgesagt, den Irrglauben aufgegeben und habe den christlichen Glauben angenommen.“



eines polytheistischen Religionskomplexes zu bewerten ist, vermag ein Blick auf die Gesamtdarstellung der Religion der Anderen im Text weiterzuhelfen. Im Rahmen kämpferischer Auseinandersetzungen vor allem mit dem in *Chanson de geste*-Dichtungen frequenten Schauplatz des von heidnischen Invasoren angegriffenen Frankreichs finden sich vereinzelt Beispiele einer tendentiell polemisierenden und Differenzen markierenden Sicht auf die Religion der Anderen. Im Kampfgetümmel zwischen christlichen und heidnischen Scharen werden die Christen als die durch die Taufe Gereinigten, die zur Erlösung finden,<sup>569</sup> dargestellt, während den Opponenten der Glaube an *abegöte* und die Leugnung von Gottes Namen vorgeworfen werden.<sup>570</sup> Dem heidnischen Anführer Sornagiur werden sämtliche höfischen Ideale zugeschrieben,<sup>571</sup> einziger Makel bleibt die fehlende Taufe.<sup>572</sup> Auch in der großen Schlacht am Ende des Romans, bei deren Schilderung der Text abbricht, finden sich derartige Negativzeichnungen der Gegner, denen beispielsweise das Höllenschicksal bevorstehe.<sup>573</sup> Die Gründe für die Konfrontationen zwischen Christen und Muslimen sind, wie Barbara Sabel treffend herausarbeitet,<sup>574</sup> trotz der in den Kampfschilderungen eingenommenen Perspektive christlicher Überlegenheit, die aber nur vereinzelt akzentuiert wird und nicht omnipräsent ist, allerdings nicht religiös bedingt. In Frankreich geht es um die Expansionsbestrebungen Sornagiurs, in Byzanz möchte sich der persische Sultan nach der Niederlage im Turnier nicht geschlagen geben und Meliur für sich gewinnen. Das Turnier von Schiefdeire, wie es Konrad entwirft, weist im Vergleich zum altfranzösischen Text eine Besonderheit auf, denn es kommt zu einer Einteilung in religiös-gemischte Gruppen:

von Malbriûn her Arnolt, [...]  
 der wil, daz man die heidenschaft  
 und die getouften liute gar  
 misch under ein, sô daz diu schar  
 der kristen und der Sarrazîn  
 beide ein ganziu rotte sîn  
 und man si danne teile enzwei  
 als ebene, daz der turnei  
 ze beiden sîten sî gelîch<sup>575</sup> (PuM, V. 12290-12301)

---

<sup>569</sup> Vgl. PuM, V. 3642-3645.

<sup>570</sup> Vgl. ebd., V. 5247-5249.

<sup>571</sup> Zur Ähnlichkeit der Beschreibung Partonopiers und Sornagiurs in ihrer moralischen und kämpferischen Vortrefflichkeit siehe die tabellarische Gegenüberstellung von Sabel, *Toleranzdenken*, S. 298.

<sup>572</sup> Vgl. PuM, V. 3346f.

<sup>573</sup> Vgl. ebd., V. 21738f.

<sup>574</sup> Vgl. Sabel, *Toleranzdenken*, S. 303.

<sup>575</sup> Meine Übersetzung: Der adlige Arnolt von Malbriun möchte, dass man Heiden und Getaufte vollständig untereinander mische, so dass christliche und sarrazenische Kampfschar zusammen eine Schar bildeten, und man sie in zwei gleich starke Gruppen teile, so dass das Turnier auf beiden Seiten kräftemäßig ausgewogen sei.

Der Text erwähnt weiter, dass auf diese Weise ein Kräfteübergewicht der Heiden und Ausschreitungen auf heidnischer Seite verhindert werden sollen,<sup>576</sup> und dass sich Christen und ihre Gegner Erfolg und Misserfolg während des Turniers teilen sollen.<sup>577</sup> Man darf an dieser Stelle nicht so weit gehen und behaupten, dass es im Text zu einer Negation religiöser Unterschiede kommt, dennoch werden diese temporär ausgeblendet und sind für weite Teile des Romans sekundär. Auch bei der Findung des Turniersiegers ist die religiöse Zugehörigkeit der in Frage kommenden Kandidanten kein leitendes Kriterium.

Der Text transportiert folglich ein polytheistisches Bild von der anderen Religion, bei der Mahmet und Apollo abwechselnd als wichtigster Gott auftreten. Betrachtet man aber die Figurenrede Gaudins und auch die von Fursin/Anshelm und deren religiöse Selbstdarstellung für sich, so viel wird an dieser Stelle schon vorausgeschickt, entsteht der Eindruck einer monotheistischen Glaubensrichtung. In den Passagen, in denen Gaudin und Fursin bzw. Anshelm sich mit ihrer eigenen Biographie auseinandersetzen, werden religiöse Unterschiede zwar artikuliert, aber dies geschieht in einer auf die Perspektive des Anderen abgestimmten, wertneutralen Weise. Gaudin fährt in der Darstellung seiner Lebensgeschichte fort und thematisiert die Auswirkungen der Konversion:

*„sît hân ich lâzen und begeben  
vil gar daz heimôte mîn,  
wan ich entorste mêr dar in  
gevorschen noch gefrâgen  
vor allen mînen mâgen,  
die wizzent, daz ich bin getouft.  
ich hân der friunde haz gekouft  
unde ir êweclichen zorn.  
daz gelt ich allez hân verlorn,  
daz ich dâ heime solte zern.  
dâ von sô muoz ich mich gern  
mit schilte beidiu und mit sper.“<sup>578</sup> (PuM, V. 13198-13209)*

Gaudin antizipiert Ablehnung und Hass seiner Verwandten hinsichtlich seiner Zuwendung zum Christentum und schließt eine Rückkehr nach Spanien aus. Außerdem führt er wirtschaftliche Probleme an, die sich aus der unmöglichen Rückbindung an Familie, Verwandte und Freunde ergeben und ihn dazu veranlassen, an der Existenzform als ritterlicher Söldner festzuhalten. Die existentielle Problematik Gaudins wird nach dem Turnier von Schiefdeire, bei dem er als möglicher Turniersieger gehandelt wird, verschärft, da sie in Verbindung mit

<sup>576</sup> Vgl. PuM, V. 12302-12309.

<sup>577</sup> Vgl. ebd., V. 12314f.

<sup>578</sup> Meine Übersetzung: „Seitdem habe ich alles, was mir in meiner Heimat wichtig war, hinter mir gelassen und ganz und gar aufgegeben, denn ich wagte es nicht mehr, mich zu Hause bei all meinen Verwandten, die wissen, dass ich getauft bin, danach zu erkundigen. Ich habe den Hass meiner Freunde und Verwandten auf mich geladen und ihren ewigen Zorn. Ich habe das ganze Geld verloren, von dem ich Zuhause hätte leben können. Deswegen muss ich meinen Lebensunterhalt jetzt mit Schild und Speer verdienen.“

seinem vorgerückten Alter gebracht wird. Gaudin wird von einem der Schiedsrichter wie folgt beschrieben:

*der dritte, den ich loben wil,  
daz ist der werde Gaudîn.  
der was hie vor ein Sarrazîn  
und ist von Spangenlant geborn.  
swie niht der ritter ûz erkorn  
von edelem küneges künne sî,  
doch ist er von gebürte frî:  
daz hân ich wol erkennet.  
sîn herze in triuwen brennet,  
als in dem viure ein edel golt.  
ûf minneclicher wîbe solt  
sîn ellenthafter wille stât.  
wan daz er lützel guotes hât  
und er wol fünfzig jâr alt ist,  
sône vinde ich, wizze Krist,  
an im deheinen wandel noch.*<sup>579</sup> (PuM, V. 16670-16685)

Für die Eignung als Heiratskandidat erweisen sich Gaudins eingeschränkter materieller Besitz und sein fortgeschrittenes Alter zwar nicht als dienlich. Dennoch stellen diese Aspekte angesichts seiner moralischen Integrität kein Ausscheidkriterium dar. Der Text richtet hier den Blick auf die Lebensumstände eines älteren Menschen, ein Thema, das eher zu den Randphänomenen in der höfischen Literatur des Mittelalters gehört.<sup>580</sup>

Das erste Signal im Text, das auf Gaudins fortgeschrittenes Alter hinweist, ist sein graumeliertes lockiges Haar. Dieses körperliche Altersmerkmal ist nicht gepaart mit körperlichen und folglich kämpferischen Beeinträchtigungen und einem Verlust an körperlicher Schönheit, ganz im Gegenteil! Gaudin wird als anmutiger, großgewachsener, gut aussehender, kampferprobter und allzeit kampfbereiter Mann eingeführt.<sup>581</sup> An gängigen Konzeptualisierungen von Alter wie körperliche Verfallserscheinungen, emotionale Alterität oder ein altersbedingter Wechsel der Lebensform fern von Minne und Aventure, die Goller in höfischen Texten als frequente Muster bei der Vermittlung von Altersbildern beispielsweise in

---

<sup>579</sup> Meine Übersetzung: Der dritte [= potentielle Turniersieger auf christlicher Seite], den ich loben möchte, ist der ehrenvolle Gaudin, der früher ein Sarrazene war und in Spanien geboren ist. Obwohl der ausgezeichnete Ritter nicht von hoher adliger Abstammung – etwa der eines Königs – ist, ist er doch freigeboren. Er strebt in seinem Herzen nach Treue wie Gold nach der Veredlung durch Feuer. Seine Tapferkeit speist sich aus dem Verlangen nach dem Lohn liebreizender Frauen. Obwohl er über wenig Besitz verfügt und er fast 50 Jahre alt ist, erkenne ich – bei Christus unserem Herren – nichts Tadelnswertes an ihm.

<sup>580</sup> Detlef Goller, der sich in seinem Aufsatz mit der Rolle alter Menschen in höfischer Literatur beschäftigt, konstatiert, dass in mittelalterlichen Dichtungen über das Alter nur periphär gesprochen werde. Vgl. Detlef Goller, „die jungen zir gelichen, die alten zuo den alten“. *Der Platz alter Menschen in der höfischen Literatur*, S. 152.

<sup>581</sup> Vgl. PuM, V. 13096-13103 u. V. 13113.

Hartmanns *Êrec* und *Iwein* oder Wolframs *Parzival* nachweist,<sup>582</sup> partizipiert Konrads Text nicht. Gaudins Handlungsmöglichkeiten unterscheiden sich nicht von denen junger bzw. jüngerer Figuren. Seine Kampfkraft ist ungebrochen und seine Hilfeleistungen gegenüber Partonopier im Turnier sind der Schlüssel zu dessen Erfolg. Der Muslim aus Spanien wird sogar als potentieller Turniersieger und Ehemann für Meliur gehandelt. Sein Alter wird nicht negativ bewertet, Gaudin scheidet freiwillig zugunsten von Partonopier aus.<sup>583</sup>

Ferner wird eine Verbindung von Alter und Armut ebenfalls nicht evoziert. Die materielle Problematik ist nicht an die Altersthematik gebunden. Sie erscheint hier vielmehr als Konsequenz des Aufenthaltes im nicht-einheimischen Umfeld und der Unmöglichkeit einer Rückkehr nach Hause zu Familie und Besitz.

Auch die laut Goller in höfischer Literatur oft „stereotyp verwendete Eigenschaftskombination von alt und weise“ liegt in den beiden Vergleichstexten bei genauem Hinsehen ebenfalls so nicht vor. Gaudin fungiert in seiner Beziehung zu Partonopier zwar mehrfach als Ratgeber,<sup>584</sup> bleibt aber nicht auf diese Funktion reduziert. Er erscheint als kampfgewandt, wird als Liebender dargestellt und in seiner Beziehung zu Partonopier als dessen treuer Freund und Weggefährte. Beide interagieren auf Augenhöhe ohne hierarchisches Gefälle, unabhängig von Gaudins Erfahrungsvorsprung oder Partonopiers höherer Abkunft.

Die Beschreibung von Gaudins Aussehen enthält ein interessantes Detail. Neben den auf Gaudins vorgerücktes Alter hinweisenden grauen Locken wird dieser als rotbärtig beschrieben.<sup>585</sup> Altfranzösischer und mittelhochdeutscher Text konvergieren bei der Darstellung von Gaudins äußerer Erscheinung.<sup>586</sup> Die häufig negativ behaftete Farbe Rot gilt nach zeitgenössischer Vorstellung mitunter als äußeres Zeichen von Böartigkeit und Hinterhältigkeit und findet in Judas und den Juden als Widersachern Gottes und Verbündete des Antichristen eine Personifizierung dieser negativen Konnotation. Eine derartige stereotype Verwendung der Farbe Rot liegt jedoch weder im französischen noch im deutschen Text vor. Gaudin ist eine durchgängig positiv gezeichnete Figur. Generell bleibt unklar, ob das rote Barthaar farbsymbolisch zu deuten ist und wenn ja, in welcher Weise. Oder ist es so, dass

<sup>582</sup> Vgl. Goller, *Der Platz alter Menschen*, S. 159.

<sup>583</sup> Zu im europäischen Mittelalter gängigen Vorstellungen über die verschiedenen Lebensphasen bzw. Lebensalter siehe Klaus Arnolds Beitrag zum Lebensalter im Mittelalter, in: *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, S. 248-255. - Laut Arnolds Ausführungen, der die Lebensalter-Einteilung von Isidor von Sevilla als besonders wirkmächtig für das Mittelalter erachtet, befindet sich Partonopier zum Zeitpunkt der Begegnung mit Gaudin am Ende des Knabenalters (*pueritia*), während Gaudin gerade in das Greisenalter eingetreten ist (*senectus*). Vgl. ebd., S. 249.

<sup>584</sup> Hier seien exemplarisch folgende Beispiele genannt: Gaudin rät Partonopier als Letzter zum Schiedsgericht zu erscheinen, um verstärkt Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen (*PuM*, V. 16408-16440 u. *PdB*, V. 9724-9746). - Er warnt Partonopier vor drei gefährlichen Turniergegnern, die als Gruppe agieren; Partonopier widersetzt sich dem Ratschlag. Gaudin kommt ihm zu Hilfe (*PuM*, V. 15818-15827). Er motiviert zum Kampf und spricht ihm Mut gegenüber dem gefürchteten Sultan zu (ebd., V. 15697-15705 u. V. 16076-16097 u. *PdB*, V. 9141-9144 u. 9456-9464 u. V. 9575-9578).

<sup>585</sup> Vgl. *PuM*, V. 13096-13098 u. *PdB*, V. 7794f.

<sup>586</sup> Im *Partonopeu*-Roman wird das Merkmal des roten Bartes als Charakteristikum Gaudins während des Turniers vom Erzähler zugewiesen (vgl. *PdB*, V. 9179).

die beiden Texte voraussetzen, dass die Haarfarbe mit dem Charakter eines Menschen nichts zu tun hat, was im *Wigalois* Wirnts von Grafenberg explizit in Auseinandersetzung mit stereotyper Charakterlehre ausgeführt wird:

*im was der bart und daz hâr  
beidiu rôt, viurvar.  
von den selben hæere ich sagen  
daz si valschiu herze tragen;  
des gelouben hân ich niht:  
swie man den getriuwen siht,  
in swelher varwe er schînet,  
sîn herze sich doch pînet  
ûf triuwe und ûf güete.  
ob ein valscher bliüete  
als ein rôse diu dâ stêt,  
ûz im doch niwan valschez gêt.  
swie sîn hâr ist getân,  
ist et er ein getriuwer man,  
diu varwe im niht geschaden kan.<sup>587</sup> (Wigalois, V. 2841-2855)*

Was bei Wirnt von Grafenberg erläuterungsbedürftig erscheint, kommt bei Konrad wie im etwa 100 Jahre früher entstandenen altfranzösischen Text ohne Kommentierung aus. Im *Wigalois* handelt es sich um einen Heiden, den Roten Ritter Hoyer von Mansfeld, gegen den der gleichnamige Protagonist im Kampf antritt und der anders als der mustergültige Gaudin durch negatives Verhalten insbesondere gegenüber Damen auffällt. Der Erzähler im *Wigalois* relativiert die Interdependenz zwischen moralischer Tugendhaftigkeit bzw. Unzulänglichkeit und spezifischem (hier: durch rote Haare geprägten) Phänotyp und stellt die Orientierung an der sichtbaren Gestalt eines Menschen und deren Gültigkeit in Frage. Beide Texte, sowohl Konrads Text als auch dessen Vorlage, scheinen sich ebenfalls einer Ablesbarkeit ethischer Eigenschaften an Gaudins Äußerem (speziell seiner Barthaar-Farbe) zu entziehen. Könnte es also sein, dass das rote Barthaar als Merkmal eines anderen kulturellen Hintergrundes fungiert, auf das beide Texte (der *Partonopeu*-Roman häufiger als Konrads *Partonopier*) ohne diffamierende Züge zurückgreifen und das keiner gesonderten Kommentierung durch den Erzähler bedarf? Handelt es sich etwa um ein Beispiel wertneutraler Akzeptanz ethnisch bedingter, physischer Spezifika?

---

<sup>587</sup> Wirnt von Grafenberg, *Wigalois*, Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach, Berlin 2005. - Siehe die Übersetzung in der angegebenen Ausgabe: Sein Bart und Haupthaar waren rot, ja, feuerrot. Über solche Männer höre ich reden, daß sie einen unredlichen Charakter besitzen. Diesen Glauben teile ich nicht: Den Getreuen, in welcher (Haar-)Farbe er sich auch immer zeigt, zwingt sein Herz stets zur Treue und zur Güte. Selbst wenn ein Treuloser wie eine Rose blühen würde, so kommt doch nur Unredliches aus ihm. Wie auch immer sein Haar beschaffen ist, wenn er nur ein getreuer Mann ist, so kann ihm die Haarfarbe keinen Nachteil bringen.

Zurück zu Gaudins Schilderungen über seine Lebenssituation. Die problematische wirtschaftliche Lage ist nicht Resultat eigenen Fehlverhaltens oder intriganter Einwirkung Anderer. Sie steht im Zusammenhang mit der wirtschaftlich bedingten Migration Gaudins nach Kärtingen und dem dort stattgefundenen Integrationsprozess. Die veränderte Konstitution der religiösen Identität wird als Entfremdung gegenüber dem heimischen Umfeld bewertet, die einer Reintegration im Herkunftsbereich entgegensteht. Das in der Figur Gaudins entwickelte Verständnis von Heimat ist ein sippengebundenes. Über die Vorstellung familiärer Einheit hinaus ist das von Gaudin aufgerufene Bild der *heimôte* geprägt von der Vorstellung materiellen Wohlstandes und existentieller Sicherheit. Das Leben in der neuen Umgebung hingegen wird als defizitär wahrgenommen, da es aufgrund des Bruches mit dem religiösen Verbund der Sippe Armut und eingeschränkte Wirkmacht impliziert und eine sesshafte Lebensform aufgrund der notwendigen Söldnerdienste unmöglich ist.

Gaudin eröffnet in seiner Auseinandersetzung mit der eigenen Identität eine Langzeitperspektive auf das Phänomen der Migration und seine resultative Dimension. Er erörtert Prozesse der Integration anderskultureller Elemente, die allerdings auf den Bereich der Religion beschränkt bleiben, und entlarvt diese retrospektiv als Desintegrationsmechanismen im Hinblick auf das soziale Gefüge innerhalb Familie und Verwandtschaft in der spanischen Heimat. Gaudins religiöse Identität als zu eigen gemachtes Anderes und seine immer noch präsente Familienidentität als Kern des eigenen Selbstbildes zeichnen sich durch ein Aufeinanderbezogensein aus und durch die Kopräsenz von gleichzeitiger Inklusion und Exklusion. Gaudins problematisierende Sicht auf die eigene Identität und die aufgeworfenen sozialen und ökonomischen Probleme manifestieren, dass sich Eigenes und Anderes und Überlagerungen beider erst durch den Blick des Beobachters, hier des Betroffenen selbst und nicht etwa einer dritten Figur, konstituieren. Clifford Geertz Ausführungen über die Relation von Beobachter und Auslegungsobjekt im Rahmen seiner Definition von Kultur (vgl. Kapitel 2.4) können hier im Verbund mit Homi Bhabhas Hybriditätsgedanken als Erklärungshilfe fungieren. Überträgt man beide Denkansätze auf die vorliegende Situation, kann man konstatieren, dass Gaudin beobachtet, man könnte weitergehen und sagen, dass er aus postmigrantischer Perspektive erkennt, dass das Streben nach Identität – hier in erster Linie auf die Religion bezogen – mit einem simultan stattfindenden Prozess der Separierung bzw. Differenzierung verbunden ist. Gaudin ist dieser Deutung nach Beobachter und Kritiker des eigenen, selbst herbeigeführten Zustandes der Hybridität.

Die Grundkonstellation des zum Christentum konvertierten Muslims aus Spanien, der seine Lebensbedingungen als Söldner in Frankreich problematisiert, ist bereits im altfranzösischen *Partonopeu* gegeben. Konrad bearbeitet seine Vorlage allerdings mit der Tendenz, die Zerrissenheit Gaudins zwischen aktueller Lebensform und dem hinter sich gelassenen Dasein zu verschärfen. Außerdem wird der Lebensraumwechsel in Konrads Text begründet, denn Gaudin migriert aus wirtschaftlichen Gründen. Im altfranzösischen Text charakterisiert sich Gaudin folgendermaßen:

« *Ju ai a nom Gaudins li Blois.  
Prou sai de riviére et de boiz,  
Si ai molt chevaliers veüs  
Et molt sui entr'els coneüs.  
Nez sui d' Espaigne, de Castele,  
O l'on ne sert De n'en apeile;  
Fiz sui d'un riche vavasor,  
Mais ne croit pas le Creator.  
Quant je fui novel adobés,  
Bien a ore trente ans passés,  
En France alai sodees querre,  
Car a cel tens i avoit guerre: [...]. »<sup>588</sup> (PdB, V. 7839-7850)*

Und an späterer Stelle:

« *Povres hom sui, n'ai d'el mestier. »<sup>589</sup> (PdB, V. 7860)*

Anders als Konrads Figur betont Gaudin die Zugehörigkeit zur französischen Gesellschaft. Durch die Erwähnung des Beinamens *li Blois*, der auf die französische Grafschaft in den Ardennen verweist, stellt er sich als Einheimischer dar und weniger als ein an gegebene Verhältnisse angepasster Landfremder. Dieses Attribut wird ihm im Laufe der Erzählung auch vom Erzähler mehrfach zugewiesen.<sup>590</sup> Bei der Schilderung seiner ruhmreichen Taten im Turnier wird er sogar als *Gaudins fiert Franque le grant* bezeichnet (PdB, V. 8821). Gaudins Selbstwahrnehmung als in die französische Gesellschaft integrierter, an die christliche Lebensweise angepasster Ritter und die Außenwahrnehmung sind deckungsgleich. Gaudin akzentuiert im Rahmen seiner Selbstcharakterisierung ferner seine Ortskundigkeit und die Zugehörigkeit zum Ritterstand (der Ritterschlag wird in Konrads Text nicht erwähnt) und verweist darauf, dass er in Ritterkreisen etabliert ist. An anderer Stelle wird Gaudins gelungene Anpassung an die christliche Lebenswelt Frankreichs von Seiten eines Dritten, der Gaudin als Mitglied der christlichen Gemeinschaft charakterisiert, bestätigt: *L'autres crestiens est Gaudins* (PdB, V. 9921).

Die Problematik seines Daseins in Kärtingen liegt anders als in Konrads Text nicht darin, dass er sich von seinem familiären Umfeld distanziert hat und vornehmlich unter der Trennungssituation leidet, sondern dass finanzielle Nöte im Gegensatz zur Prosperität des eigenen Vaters in Kastilien und die Tatsache, dass er in keinem festen Dienstverhältnis steht, auf ihm lasten. Konrads Darstellung der wirtschaftlichen Situation wirkt im Vergleich zu der

---

<sup>588</sup> Meine Übersetzung: „Mein Name ist Gaudin von Blois. Viel weiß ich über Flüsse und Wälder. Ich bin vielen Rittern begegnet und ich bin sehr bekannt unter ihnen. Ich bin in Spanien, in Kastilien, geboren, wo man Gott weder dient, noch zu ihm betet. Ich bin der Sohn eines höfischen Vasallen, der aber nicht an Gott glaubt. Als ich neu in die Ritterschaft aufgenommen wurde vor mehr als 30 Jahren, musste ich mich als Söldner in Frankreich verdingen, denn es herrschte damals Krieg: [...]“

<sup>589</sup> Meine Übersetzung: „Ich bin ein armer Mann, ich stehe in keinem Dienstverhältnis.“

<sup>590</sup> Siehe zum Beispiel: PdB, V. 8251, V. 8688, V. 8743, V. 8805 u. V. 8933.

Armutssituation Gaudins im altfranzösischen Text abgemildert.<sup>591</sup> Gaudins Armut wird im *Partonopeus* während der Turnierszene aus der Sicht des Schiedsrichters fokussiert:

*Bels hom est molt de ses aez:  
Plus a de cinquante ans passez;  
Povres hom est, n'a c'un escu,  
Si li a grant mestie[r] eü. [...]  
En Casteile fu nez Gaudins,  
Si fu bien vint an[z] Sarrazins,  
Puis guerpi de son gre sa loi,  
Si se tint a la nostre foi.<sup>592</sup> (PdB, V. 9925-9938)*

Konrad führt in seiner Adaption ferner den Begriff der Heimat ein und stellt Gaudin im Rahmen der Selbstcharakterisierung als heimatverbundenen Menschen dar, der aus der Geborgenheit der Sippe ausgegliedert ist. Das Motiv der freiwilligen Annahme des christlichen Glaubens als Akt der Assimilation an gegebene Verhältnisse findet sich auch im altfranzösischen Text. Es wird in der Turnierepisode durch die Formulierung *de son gre* zusätzlich fokussiert. Doch der Umgang mit der religiösen Assimilation ist in beiden Texten ein anderer. Konrad forciert die Identitätsproblematik verbunden mit der Entzweiung von dem familiären religiösen Umfeld in Spanien. Diese problemorientierte Sicht auf die Dinge erfolgt allein aus Gaudins eigener Perspektive. Im altfranzösischen Text wird die gelungene Aneignung höfisch-ritterlicher Lebensformen und der christlichen Religion in der Wahrnehmung Gaudins und aus der Sicht des Erzählers sowie dritter Figuren herausgestellt.

Ein weiterer Unterschied zwischen altfranzösischem und mittelhochdeutschem Text liegt in den möglichen Rückschlüssen über das jeweilige textimmanente Spanienbild in seiner jeweiligen kulturellen bzw. religiösen Verfasstheit. Spanien wird im *Partonopeu* als genuin nicht-christliches Land präsentiert, auch das Königreich Kastilien, aus dem der Migrant im altfranzösischen Text stammt. In allen überlieferten altfranzösischen Handschriften und ihren Textbeständen wird Spanien in Gaudins Darstellung als islamisches Land inszeniert.

Diese Konstellation ähnelt den Gegebenheiten in Konrad Flecks *Flore-und-Blansche-flur*-Roman (um 1220) und an die am Ende des 12. Jahrhunderts entstandenen altfranzösischen Dichtung, auf die Konrads Text zurückgeht. In Konrad Flecks *Flore und Blansche-flur*

<sup>591</sup> Gaudin wird bei Konrad außerdem nicht nur von fünf, sondern von zehn Knappen begleitet. Vgl. *PuM*, V. 13116f. u. *PdB*, V. 7799.

Eine weitere Stelle, die zeigt, dass das Armutsthema im *Partonopeu* stärker ausgeprägt ist, ist die, bei der Gaudins nach der ersten Begegnung mit Partonopeu erkennt, dass dieser nicht aus ärmlichen Verhältnissen stammt: *Qu'il n'est pas nez de povre lin.* (*PdB*, V. 8300). Bei Konrad spielt auch die gesellschaftliche Stellung der Eltern keine Rolle, während Partonopeu erwähnt, dass sein Vater ein reicher Edelmann ist.

<sup>592</sup> Meine Übersetzung: Er ist für sein Alter ein schöner Mann. Er ist über 50 Jahre alt. Er ist ein armer Mann, er besitzt nur ein Silberstück. Er hat hier Großes vollbracht. Gaudin ist in Kastilien geboren. Zwanzig Jahre lang war er Sarrazene. Danach hat er aus freien Stücken seiner Religion den Rücken gekehrt und unseren Glauben angenommen.



wird die Invasion des aus Spanien stammenden heidnischen Königs Fenix in einem christlichen Land (wahrscheinlich: Frankreich) geschildert. Während der kämpferischen Auseinandersetzungen wird ein christlicher Graf getötet, der zusammen mit seiner verwitweten Tochter eine Pilgerreise unternommen hat. Diese wird vom heidnischen König entführt und mit in seine spanische Heimat genommen. Spanien wird als *heidenlant* (*FuB*, V. 359) charakterisiert,<sup>593</sup> als alleiniger Herrschaftsbereich des heidnischen Königs, und fungiert neben Byzanz als einer der beiden Hauptschauplätze der Handlung.

Die Heimat Gaudins bleibt in Konrads Text auf das familiäre und verwandtschaftliche Gefüge hin ausgerichtet und vor allem im Hinblick auf soziale Gegebenheiten konnotiert. Die Andersgläubigkeit der Eltern wird erwähnt und anders als im französischen Text in ihrer potentiellen Mutabilität dargestellt. Aussagen über die religiöse Gesamtsituation vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Dominanz des Islams auf der Iberischen Halbinsel enthält Konrads Text nicht, was wiederum im veränderten Rezipientenkreis und der größeren (räumlichen) Distanz zum historischen Geschehen in Spanien begründet liegen könnte.<sup>594</sup> Der altfranzösische Text hingegen transportiert durch die Stimme eines ehemaligen Muslims die nicht ungewichtige Botschaft einer nicht (mehr) vorhandenen christlichen Einheit Europas. In beiden Texten ist Spanien bemerkenswerterweise der Herkunftsraum eines Andersgläubigen,<sup>595</sup> der innerhalb Europas migriert und die Auswirkungen von Migration im Modus der Reflexion thematisiert, ohne dabei das Korsett einer christlich-pejorativen Perspektive auf den ursprünglichen Glauben und das familiäre Umfeld übergestülpt zu bekommen. Dass es sich um das Konstrukt eines westlichen Autors mit christlichen Vorstellungen handelt, belegen Gaudins Rekurs auf den Heidenbegriff und die im altfranzösischen Text diskriminierende Darstellung des anderen Glaubens aus der Sicht Gaudins.

Ein Erzählerkommentar kurz vor der Begegnung zwischen Gaudin und Partonopier bezieht sich auf Gaudins Vergangenheit und den überwundenen Zustand schmachvoller Schande. Worauf der Erzähler sich genau bezieht, bleibt im Dunkeln. Es wird erwähnt, dass

---

<sup>593</sup> Konrad Fleck, *Flore und Blanscheflur*.

<sup>594</sup> Hausmann betont, dass im französischen Bewusstsein die islamischen Bewohner des Nachbarlands Spaniens sehr präsent gewesen seien. Vgl. Frank-Rutger Hausmann, *Französisches Mittelalter*, S. 64f.

<sup>595</sup> Das Spanienbild in zeitgenössischen mittelhochdeutschen Texten und ihren französischen Vorlagen zeichnet sich häufig durch die Darstellung von heidnischer Bedrohung und christlichen Rückeroberungskämpfen aus. So wird im *Rolandslied* die Zurückdrängung der Heiden aus Spanien thematisiert. In der *Mai und Beafloer*-Erzählung kommt der aus Griechenland stammende Protagonist Mai seinem Onkel im Kampf gegen die Heiden in Spanien zu Hilfe. - In Wolframs *Parzival* ist Spanien nicht Raum gegenseitiger Konfrontation, sondern es erscheint – vertreten durch die Stadt Toledo – als Brücke zwischen christlicher und islamischer Welt. Die besondere Nähe Spaniens zum Orient äußert sich auch darin, dass Gahmuret nach seinem Aufenthalt im orientalischen Patellamunt ins spanische Toledo gelangt. Ferner wird Toledo als Ort der Gelehrsamkeit und des kulturellen Transfers präsentiert. In der Quellenfiktion rekurriert der Erzähler auf einen Provenzalen namens Kyot, der das arabische Traktat des Heiden Flegetanis in Toledo ins Lateinische übersetzt und daraus den Parzivalroman gemacht habe. - Classen versammelt weitere mittelhochdeutsche Romane, in denen Spanien Handlungsschauplatz oder Herkunftsort von Figuren ist. Siehe: Albrecht Classen, *Spain in Medieval German Courtly Romances and Travel Accounts*.

die negative Situation mittels *ellentrîchen handen* beendet werden konnte (*PuM*, V. 13092-13095). Wird hier auf Gaudins kämpferischen Mut und dessen Bewährung im Ritterdienst verwiesen, oder bezieht sich das als positiv bewertete Verhalten auf die selbst herbeigeführte Überwindung des hier als defizitär dargestellten heidnischen Glaubens? Das Vokabular des sich Reinigens (im Sakrament der Taufe) würde für diese Deutung sprechen. Der Referenzpunkt der Ausführungen des Erzählers kann aber nicht mit letzter Wahrscheinlichkeit eruiert werden. Eine Anspielung auf die erfolgreichen Kämpfe als Söldner scheint mir jedoch vor dem Hintergrund, dass der Erzähler Gaudin an der besagten Textstelle als Anführer eines kleinen Gefolges mit hervorragender Ausstattung beschreibt,<sup>596</sup> wahrscheinlicher. Hinter dem schmachvollen Dasein könnten diesem Textverständnis nach die absolute Mittellosigkeit bei der Ankunft in Frankreich und der bedingte soziale Aufstieg Gaudins im Rahmen seiner Söldnerdienste gemeint sein. Die geschilderte wirtschaftliche Problematik Gaudins würde sich demnach in Konrads Text weniger auf die prekäre finanzielle Situation beziehen, als vielmehr auf seine Besitzlosigkeit, die mit der Unbehaustheit des in Kämpfe ziehenden Söldners einhergeht. Ohne Aussicht auf die Erteilung eines Lehens (vgl. *Graf Rudolf*), auf die Integration an einem Hof (vgl. *Wilhelm von Österreich/Graf Rudolf*) oder auf eine Heirat (vgl. *Wilhelm von Österreich*) – Motive die in zeitgenössischer höfischer Literatur gerade in der Fremde existenzsichernd wirken – verharret Gaudin in einer unfesten Position innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges.

Es bleibt festzuhalten, dass beide Texte dem islamisch sozialisierten Gaudin eine eigenständige Perspektive zugestehen, die nahezu frei von Überformungen christlicher Ideologie ist. In der Figur des Gaudin manifestiert sich eine Konstellation, die in keinem mir bekannten mittelhochdeutschen Text und – soweit mir bekannt und zugänglich – auch in keinem altfranzösischen Werk in dieser Weise realisiert ist.<sup>597</sup> Der Befund, dass Gaudin als älterer Mensch über herausragende Kampfesstärke und Ratgeberqualitäten verfügt, rückt die Figur in die Nähe heldenepischer Dichtungen, in denen laut Goller altersbedingte Einschränkungen körperlicher und meist auch geistiger Art, die in höfischer Literatur sehr frequent seien, nicht entfaltet würden.<sup>598</sup> Penny Eley verortet die Figur des Gaudin im altfranzösischen Roman aufgrund der Gefährtenthematik und der ungleichen Alterskonstellation zwischen Partonopeu und seinem Mentor ebenfalls im Umfeld der *Chanson de Geste*.<sup>599</sup> Auch die Namensgebung würde diese These untermauern. Ernest Langlois weist den Namen Gaudin bzw. Gandin in zahlreichen *Chanson de Geste*-Dichtungen nach. Christine Wand schließt sich den Ergebnissen von Ernest Langlois an und hält eine Verbindung der Figur

<sup>596</sup> Vgl. *PuM*, V. 13078-13091.

<sup>597</sup> Goetz konstatiert, dass in der hochmittelalterlicher Geschichtsschreibung die islamische Dominanz in Spanien „weitgehend ‚vergessen‘ sei“. Vgl. Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen*, S. 337.

<sup>598</sup> Vgl. Goller, *Der Platz alter Menschen*, S. 153f.

<sup>599</sup> Vgl. Penny Eley, *Partonopeus de Blois. Romance in the Making*, S. 40f. Angesichts der Doppelhochzeit am Ende des Textes und der den einzelnen Akteuren zugewiesenen Altersangaben schließt sie eine Nähe zum *Roman de Thèbes*, der mit einer vergleichbaren Konstellation einsetzt, ebenfalls nicht aus. Vgl. ebd., S. 39.

des Gaudin in Wolframs *Parzival* (Gandin ist der Vater Gahmurets) zur *Chanson de Geste*-Tradition für wahrscheinlich.<sup>600</sup> Als andere Erklärungsmöglichkeit nennt sie den Einfluss des Hartmann'schen *Êrec* und die zum Personal gehörende Figur des Gaudin de Monein bzw. des Gaudin de sa Montaigne bei Chrétiens.<sup>601</sup> Letztlich muss die Frage, ob die Figur des Gaudin in ihrer partikularen Gestaltung ein literarisches Vorbild hat bzw. sich aus mehreren speist oder ob sie in den altfranzösischen *Partonopeu*-Erzählungen zum ersten Mal auftritt, unbeantwortet bleiben.

Das Moment der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Identität und der aus Migration resultierenden Entfremdung vom ursprünglichen familiären Umfeld, wie sie insbesondere für Konrads Text herausgearbeitet werden konnte, wird auch in einem anderen Werk aus dem Referenzkorporus thematisiert. In Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich* vergewissert sich der Protagonist, der aus Minnegründen in das orientalische Reich Zyzia migriert ist, seiner österreichischen Herkunft und bedauert, durch seinen Aufenthalt in der Fremde ein im Hinblick auf seine genealogischen Wurzeln Fremder geworden zu sein. Migration zieht in beiden Werken eine kritische Auseinandersetzung – bei Gaudin mit erheblicher zeitlicher Distanz zum eigentlichen Migrationsgeschehen – mit deren Folgen nach sich. Anders als Gaudin haben bei Wildhelm keine kulturellen (religiösen) Anpassungsprozesse an die Bedingungen im neuen Lebensraum stattgefunden. Die wahrgenommene Selbstentfremdung bezieht sich bei ihm auf die strategische Annahme eines anderen Namens, die mit dem Eintritt in das neue Bezugssystem einhergegangen ist. Sein kritischer Blick auf die eigene Biographie, der ebenfalls eine eigenständige Beeinflussung und gezielte Herbeiführung von Lebensumständen durch eigenes Handeln impliziert, bei Gaudin allerdings durch soziale Barrieren nur bis zu einem gewissen Grad, manifestiert Divergenzen zwischen ursprünglicher und neuer, an das Leben in der anderen Umgebung gebundenen Identitätskonstitution.

Im Modus problematisierender Rückerinnerung, in der Verbalisierung von Migrationsphänomenen, im Erzählen über Migration entsteht bei beiden Figuren Raum für die Darstellung ihrer Innerlichkeit und die Thematisierung der eigenen Identität. Anders als Wilhelm reflektiert Gaudin über das eigene Leben nicht parallel zum Fortgang der Handlung bzw. mit einer gewissen Distanz zum entfalteten Handlungsgeschehen, was in Johanns Text einen Einbezug der Perspektive anderer Figuren (Wildhelms Geliebte, Wildhelms Schwiegervater) ermöglicht. Gaudins Ausführungen über seine Biographie erfolgen vielmehr im Rahmen eines Rückblicks auf die eigene Vergangenheit, die allein in der Erzählung über sie

---

<sup>600</sup> Langlois weist den Namen Gaudin sowohl für Figuren mit christlicher Herkunft nach als auch für Akteure, die wie Gaudin im *Partonopeu* als Sarrazenen bezeichnet werden und dem Islam angehören. Siehe Ernest Langlois, *Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste imprimées*, S. 262-264.

<sup>601</sup> Vgl. Christine Wand, *Wolfram von Eschenbach und Hartmann von Aue. Literarische Reaktionen auf Hartmann im <Parzival>*, S. 84.

– durch Gaudin selbst und durch den Schiedsrichter beim Turnier – Lebendigkeit erfährt. Die kulturelle Identität Gaudins entsteht in der auf sich selbst bezogenen Beobachtung aktueller Lebensumstände und in der Erinnerung an vergangene Lebensbedingungen. In der Selbstschau Gaudins tritt die Spannung zwischen Anpasstheit, letztere ist im altfranzösischen Text stärker ausgeprägt als im mittelhochdeutschen, und aktueller Lebensproblematik (im mittelhochdeutschen und altfranzösischen Text jeweils in unterschiedlicher Nuancierung) vor der Folie des hinter sich gelassenen Lebens zu Tage. Gaudin ist in Konrads Text Beobachter der eigenen hybriden Identität im Rahmen seiner Lebensgeschichte, die in ihrem *third space*-Charakter die spannungsgeladene Relation zwischen Eigenem und Anderem in ihrer Unfestigkeit zum Thema erhebt.

### 7.2.2 Partonopier und der Sehnsuchtsraum der Heimat

In Konrads Text erscheint gegenüber der altfranzösischen Version ein zunächst scheinbar unwesentliches, aber bemerkenswertes und bislang von der Forschung unbeachtetes Detail in der Biographie Gaudins in modifizierter Form. Im altfranzösischen Text ist Gaudin rund 50 Jahre alt und nach eigener Darstellung vor 30 Jahren zum Christentum übergetreten. Bei Konrad stimmt die Angabe des aktuellen Lebensalters mit dem aus der erhaltenen, wahrscheinlichen Vorlage überein. Der Unterschied betrifft den angegebenen Zeitpunkt, an dem Gaudin nach Kärtingen migriert ist. In Konrads Text liegt dieser nicht rund 30, sondern rund 36 Jahre zurück. Was könnte der Grund für diesen Unterschied sein, wenn man in zugegebenermaßen etwas gewagter Interpretation von einer gezielten Änderung und nicht von Zufall oder der Übernahme einer Abweichung, die schon auf die als verschollen geltende Vorlage P\* zurückgehen könnte, ausgeht?

Der Protagonist des Romans wird in beiden Texten zu Beginn als 13-Jähriger eingeführt und ist zum Zeitpunkt des Kampfes gegen die Heiden in Frankreich nach seinem einjährigen Aufenthalt bei Meliur 14 Jahre alt.<sup>602</sup> Könnte es – wenn man diesen Angaben zur Biographie Partonopiers Rechnung trägt – nicht sein, dass Konrad in seinem Text eine Parallelisierung der beiden Lebensgeschichten im Hinblick auf das Lebensalter der beiden bei ihrer Initiation als Ritter vornimmt? Eine besondere Nähe der Figuren zueinander zeigt sich bereits nach ihrem ersten Zusammentreffen. Denn fortan treten die beiden altersdifferenten Figuren ausschließlich als Weggefährten auf, die sich im Kampf unterstützen (Partonopier rettet Gaudin einmal, Gaudin kommt Partonopier unzählige Male zu Hilfe), die gemeinsam zur Messe gehen, sich eine Herberge als ihr gemeinsames Zuhause teilen, sich über ihre Freundschaft erfreuen und sich beide in Frauen aus Schiefdeire verlieben (Gaudin in Meliurs Schwester Irekel). Ein Vergleich des Verhältnisses beider Figuren zueinander in altfranzösischem und mittelhochdeutschem Text lässt die These zu, dass Konrad im Vergleich zu den

---

<sup>602</sup> Vgl. *PuM*, V. 2711f. u. *PdB*, V. 1887f.

Gegebenheiten in der Vorlage dort angelegte Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Figuren ausbaut und diese darüber hinaus in kontrastierender Weise parallelisiert. Partonopier ist zum Zeitpunkt der angehenden Liebesbeziehung mit Meliur im gleichen Alter wie Gaudin, der seine spanische Heimat und sämtliche familiären Bande hinter sich gelassen hat, und nach Frankreich gezogen ist. Nach dem ersten, einjährigen Aufenthalt in Schiefdeire verspürt Partonopier Sehnsucht nach seiner Heimat Blois, deren Gefühlsausdruck Gaudins versprachlichtem Innenleben ähnelt und die in demselben sozialen Szenario, nämlich dem der Trennung vom familiären-gesellschaftlichen Verband und der Einsamkeit, zu verorten ist.<sup>603</sup> Im altfranzösischen Text hingegen liegt der Fokus der Beschreibung auf dem Akt des Vergessens von Land, Familie und Freunde vor dem Hintergrund der unbeschwerten Zeit der Kurzweil und der Freude in Meliurs Herrschaftsgebiet. An späterer Stelle erklärt Partonopeu im Gespräch mit Meliur, Mutter und Onkel ihr zuliebe vergessen zu haben.<sup>604</sup> Eine Verge-  
wässerung der eigenen Identität wird erwähnt, die Mechanismen der Erinnerung beziehen sich dort aber vor allem auf Partonopeus Eingebundenheit in das französische Herrscherhaus und seinen Wunsch, seinen Onkel, König Clovis wiederzusehen:

*Al cief de l'an est porpensés  
De soi, qui est et dont est nes,  
Qu'il avoit mis le siecle ensi  
Ariere dos et en obli.  
Ne li menbroit de son païs,  
De ses parens de ses amis,  
Ne de rien nule ne pensoit  
Fors de s'amie qu'il amoit,  
De ses chiens et de ses oisiax,  
Car trop avoit de ses aviax.  
Passé avoit ja tot septenbre  
Quant del roi Cloëvis li menbre;  
De lui veïr a desirier,  
Ne s'en puet longes consirier.*<sup>605</sup> (PdB, V. 1891-1904)

---

<sup>603</sup> Den Begriff des „sozialen Szenarios“ habe ich von Jutta Eming übernommen. Sie geht davon aus, dass die geschilderten Emotionen in Konrads Text weniger an bestimmte Dinge und Medien gebunden sind, sondern sich aus wechselnden sozialen Szenarien und unterschiedlichen sozialen Beziehungen ergeben. Vgl. Eming, *Emotion und Expression*, S. 238.

<sup>604</sup> Vgl. PdB, V. 4183: *Por vos les ai mis en obli*.

<sup>605</sup> Meine Übersetzung: Nach Ablauf des einen Jahres macht er sich Gedanken über sich selbst, wer er ist und woher er kommt, über das Leben, das er zurückgelassen hat. Er hat nicht an sein Land, seine Familie und seine Freunde gedacht, er hat an nichts Anderes gedacht als an seine Geliebte, die er liebt, an ihre Hunde und ihre Vögel, denn sie hatte zu viele von diesen Vögeln. Es ist bereits der September des darauffolgenden Jahres vergangen, als er sich an König Clovis erinnert und wünscht, ihn zu sehen, und darauf nicht länger verzichten kann.

Bei Konrad sehnt der Protagonist sich nach seiner Heimat und den damit verbundenen Assoziationen, die auch Gaudin anführt. Sowohl sein Onkel als auch seine Mutter bilden dabei gleichermaßen Partonopiers wichtigste Bezugspunkte:

*Nu daz der guote dâ beleip,  
biz er ein jâr alsô vertreip  
und der ander herbest kam,  
weizgot, dô las er unde nam  
in sîn herze disen muot,  
daz er lant, êr unde guot  
dort heime wolte sehen. [...]  
dâ von began ze lande hein  
der knappe sich vil starke senen  
und sîn gertriuwez herze wenen  
ûf einen jâmerlichen muot.  
er dâhte an lant; êr unde guot,  
an friunde und an sîn edelkeit.  
daz er diz allez nu vermeit,  
das was sîn græstiu swære.  
swie manicvalt hie wære  
sîn liebe, fröude und sîn gemach,  
doch jâmert in, daz er niht sach  
den æhein und die muoter sîn.<sup>606</sup> (PuM, V. 2711-2741)*

Gegenüber Meliur ergänzt Partonopier, der in Konrads Text mit einem eingefangenen Vogel verglichen wird, der sich nach seinem ursprünglichen Leben in der freien Natur sehnt,<sup>607</sup> folgenden Grund für die gewünschte Rückkehr nach Kärtingen:

*,ich weiz als endelichen wol,  
sô daz ich ersterben sol,  
daz si lîdent klagende nôt,  
wan si gedenkent, daz ich tôt  
ân aller slahte zwîvel sî.  
dâ von wær ich in gerne bî,  
durch kein dinc, wan umbe daz,*

---

<sup>606</sup> Meine Übersetzung: Der Vorbildliche verbrachte dort ein Jahr, bis der nächste Herbst gekommen war. Da fasste er für sich den Entschluss, nach allem, was zu Hause zu seinem territorialen und materiellen Besitz gehört und nach allem, was ihm zu Ansehen verholfen hat, zu sehen. Deswegen sehnte er sich auf einmal sehr stark nach seiner Heimat und er verfiel aufgrund seiner Verbundenheit in eine traurige Stimmung. Er dachte an Land, Ansehen und an Besitz, an Verwandte und die Privilegien seiner adligen Abstammung. Dass er im Moment auf dies alles verzichten musste, das belastete ihn am meisten. Wie groß Liebesgefühle, Freude und Annehmlichkeiten hier auch immer waren, bekümmerte es ihn, dass er seinen Onkel und seine Mutter nicht sehen konnte.

<sup>607</sup> Vgl. PuM, V. 2742-2747.

*daz sich ir herze destē baz  
erfröuwen, daz ich lebe noch [...].*<sup>608</sup> (*PuM*, V. 2799-2807)

Partonopier versetzt sich bei Konrad in die Situation der Verlassenen zu Hause und versucht, deren Gefühlslage nach seinem eigenen Verschwinden nachzuvollziehen. Der altfranzösische Text bindet das Schicksal der zurückgelassenen Familie nicht ein, wohingegen bei Konrad Identitätsvergewisserungen aller bis dato thematisierten Figuren stärker an die Vergewärtigung familiärer Identität in der Ferne gebunden sind.

Während des zweiten Aufenthaltes bei Meliur verspürt Partonopier trotz der Schlaraffenland-ähnlichen Zustände und des „mythischen Bannes“ der Liebe, dem er in Byzanz ausgesetzt ist,<sup>609</sup> erneut das Bedürfnis, zu Land und Leuten ins heimische Blois zurückzukehren.<sup>610</sup> Im altfranzösischen Text werden keine emotionalen Gründe für die Rückkehr in das eigene Land genannt. Es wird nur eine gewisse Nachdenklichkeit erwähnt, die zur Folge hat, dass Partonopeu couragiert beschließt, bei Meliur noch einmal eine zeitweilige Abwesenheit zu erbitten.<sup>611</sup>

Während der altfranzösische Text das Vergessen als bewussten Akt der Separation darstellt, wird bei Konrad die Erinnerung an die Heimat und die mit der Trennung von Familie und ursprünglichem Wirkungsbereich verknüpfte Emotion der Sehnsucht und Partonopiers Wunsch nach Reintegration in den familiär-gesellschaftlichen Verband, verbunden mit der Restitution der eigenen Identität und des eigenen Status forciert. Heimat wird wie bei Gaudin nicht nur als sippengebunden verstanden, sondern auch als persönlicher Einflussbereich, in dem der Einzelne eine spezifische Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges innehat. Laut Erzählerkommentar vermisst Partonopier die Einbindung in die Gesellschaft, die Teilhabe am öffentlichen Leben und dessen Handlungsmöglichkeiten,<sup>612</sup> die ihm in der Abgeschiedenheit in Schiefdeire und aufgrund der sozialen Isolation verwehrt bleiben. Partonopier wünscht sich und realisiert auch, was Gaudin für sich selbst aufgrund seiner Annahme des christlichen Glaubens für unmöglich erachtet. Das liegt daran, dass zwischen beiden Biographien ein signifikanter Unterschied besteht. Gaudin hat sich wie Partonopier durch die räumliche Trennung nicht nur distanziert, sondern hat einen religiös bedingten, scheinbar irreversiblen Desintegrationsprozess in Gang gesetzt.

---

<sup>608</sup> Meine Übersetzung: „Ich kann sehr genau nachempfinden, so dass es mir selbst das Leben kosten würde, dass sie Not zu beklagen haben, denn sie denken, dass ich ohne jeglichen Zweifel tot sein muss. Deswegen wäre ich gerne bei ihnen, aus keinem anderen Grund als aus dem Grund, dass sie sich umso mehr darüber freuen würden, dass ich noch am Leben bin [...].“

<sup>609</sup> Eming, *Emotion und Expression*, S. 191.

<sup>610</sup> Vgl. *PuM*, V. 7300-7307.

<sup>611</sup> Vgl. *PdB*, V. 4205-4208.

<sup>612</sup> Vgl. *PuM*, V. 7296-7299.

Die hier gemachten Beobachtungen bestätigen überdies die in der Gaudin-Episode gewonnene Deutung, dass im mittelhochdeutschen Text der Aufenthalt in der Fremde den Verlust sozialer Wirkmöglichkeiten nach sich zieht – bei Partonopier durch die auf Heimlichkeit angelegte Liebesbeziehung in Schiefdeire, bei Gaudin durch die Angewiesenheit auf Söldnerdienste in Kärlingen.<sup>613</sup> Partonopier kann den Mangel an Möglichkeiten sozialer Bewährung durch zeitweilige Besuche in der Heimat beheben, während sich Gaudin unter dem Einfluss kultureller (hier: religiöser) Semantiken in Kärlingen aufgrund seiner problematisch gewordenen, hybriden Identitätskonstitution in seiner Selbstwahrnehmung als Außenseiter nicht zu seiner Familie zurückwagt.

Anders als der anonyme Autor des *Partonopeu* recurriert Konrad mehrfach auf den Begriff der Heimat, der sich für Gaudin und Partonopier identisch darstellt. Konrad geht jedoch über die Verwendung des Heimatbegriffes und dessen Konturierung innerhalb der Figurenreden hinaus und liefert eine Definition:

*swâ der mensche wirt erzogen,  
weizgot, dâ strebet im der sin  
ie ze jungest wider hin,*<sup>614</sup> (PuM, V. 2748-2740)

Der Ort, an dem der Mensch sozialisiert ist, wird als Sehnsuchtsraum der Menschen jeden Alters (für Menschen im jugendlichen Alter Partonopiers oder für Menschen wie Gaudin im fortgeschrittenen Alter) inszeniert, und dies spiegelt sich wider in der Figurengestaltung und ihrer intensiven Heimatbezogenheit in der Ferne im Vergleich zu den textlichen Gegebenheiten der Vorlage.

Darüber hinaus eröffnet Konrad in Modifikation des altfranzösischen Textes eine weitere Sicht auf das Verständnis von Heimat. Partonopier sehnt sich während seines Aufenthaltes in Kärlingen danach, nach Hause in Meliurs Land zurückzukehren:

*,der wec niht langer wirt gespart,  
wand ich wil strîchen alzehant  
dar heim in ir erwünschet lant.*<sup>615</sup> (PuM, V. 7194-7196)

In der Übertragung des Heimatbegriffes auf Meliurs Herrschaftsgebiet manifestiert sich, dass sich innerhalb des Romans – auf die Figur Partonopiers bezogen – verschiedene Konzepte von Heimat überlagern. Heimat erscheint sowohl an das Vorhandensein familiärer

---

<sup>613</sup> Die Söldnerthematik spielt auch für Partonopier eine wichtige Rolle. Nachdem er seinen Heimkehrwunsch erstmalig geäußert hat, erfährt er von Meliur, dass Vater und Onkel mittlerweile verstorben seien und heidnische Heere nach dem französischen Thron strebten. Meliur stattet den mittellosen Partonopier reich mit Gold und Silber aus (PuM, V. 2874-2879 u. PdB, V. 2013-2019), so dass dieser den Krieg gegen die heidnischen Invasoren durch den Aufbau eines Söldnerheeres finanzieren kann.

<sup>614</sup> Meine Übersetzung: Wo auch immer der Mensch aufwächst, dorthin möchte er wahrlich zuletzt immer zurück.

<sup>615</sup> Meine Übersetzung: „Die Reise wird nicht länger aufgeschoben, denn ich werde mich sogleich nach Hause in ihr herrliches Land aufmachen.“



Bande gebunden, als auch in entsippter Vorstellung an die Lokalisierung der Geliebten. Heimat wird einerseits als Raum der eigenen Herkunft, der Kindheitsjahre, der familiären Bande und als Raum mit sozialen Wirkmöglichkeiten entworfen und andererseits als ein von sozialen Pflichten losgelöster, ein exklusiv für die Beziehung mit Meliur reservierter Raum in der Ferne. Je nachdem, in welchem der beiden Räume sich Partonopier aufhält, verspürt er Sehnsucht nach dem jeweils anderen. Partonopier wünscht sich daher in der Fremde, wo er mit Meliur vereint ist, ein Leben bei seiner Familie,<sup>616</sup> und im Zustand familiärer, vor allem mütterlicher Geborgenheit sehnt er sich nach dem für ihn sekundär zu einem Zuhause gewordenen Schiefdeire als Ort der Liebeserfüllung.

### 7.2.3 Fursin/Anshelm: Assimilation gegen Vereinzelung

Die Figur des Fursin wird in der altgermanistischen Forschung vor allem im Hinblick auf die von ihr vertretene Kritik an bäuerlichen Emporkömmlingen und ihrer Herrscherdidaxe betrachtet. Fursin bzw. Anshelm bildet für die häufig sozialgeschichtlich orientierten Forschungsbeiträge mit der Schilderung seiner negativen Erfahrungen mit dem in der ständischen Hierarchie nach oben avancierten Intriganten und Verräter Phares eine Schlüsselfigur.<sup>617</sup> Dabei wird insbesondere auch die von Konrad umgearbeitete Aufsteiger-Thematik im Vergleich zu den Gegebenheiten des altfranzösischen Textes berücksichtigt.<sup>618</sup> Doch die Figur lässt sich auch unter ganz anderen Gesichtspunkten untersuchen. Fursin ist ein aus dem Orient stammender Migrant, der wie Gaudin eine problematische Perspektive auf den eigenen Migrationsprozess entwirft und darüber hinaus Bedingungen des Scheiterns von Migration repräsentiert.

In Konrads Text trägt der Neffe des heidnischen Königs Sornagiur den Namen Fursin und wird von seinem Onkel in der Obhut Partonopiers überlassen, um von diesem die französische Sprache und die einheimischen Lebensformen am Hof zu erlernen.<sup>619</sup> Das Partonopier selbst noch ein jugendlicher Ritter (*ein jungelinc*) ist, scheint kein Hindernis darzustellen:

---

<sup>616</sup> Jutta Eming sieht im *Partonopier* eine Konstellation gegeben, die sonstigen Liebes- und Abenteuerromanen entgegenstehe. Da der Aufenthalt in der Fremde mit dem Leben bei der Geliebten zusammenfalle, ergebe sich nicht wie sonst üblich die Gelegenheit, Sehnsucht nach dem abwesenden Partner zu empfinden, sondern nach dem familiär-gesellschaftlichem Verband. Vgl. Eming, *Emotion und Expression*, S. 192. Sie übersieht aber, dass Partonopier sowohl nach Familie als auch nach Meliur Sehnsucht empfindet.

<sup>617</sup> Siehe zu dieser Thematik: Schulz, *Schwieriges Erkennen*, S. 448-455; Kokott, *Konrad von Würzburg*, S. 237; Ursula Peters, <Roman courtois> in der Stadt. Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur>; Trude Ehlert, *In hominem novum oratio? Der Aufsteiger aus bürgerlicher und aus feudaler Sicht: Zu Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur> und zum altfranzösischen <Partonopeus>*.

<sup>618</sup> Zu dieser Einschätzung gelangt auch Susanne Rikl. Vgl. Susanne Rikl, *Erzählen im Kontext von Affekt und Ratio*, S. 193. - Rikl untersucht in Anlehnung an die Ergebnisse von Kokott die strukturelle Funktion der aufsteigerkritischen Anshelm-Episode im Hinblick auf die sich anschließenden Handlungspartien, ohne konsequenterweise die verschiedenen Ausprägungen der altfranzösischen *continuation* miteinzubeziehen. Vgl. ebd., S. 191-195.

<sup>619</sup> Kokotts Aussage, dass Fursin eine zurückgelassene heidnische Geisel sei, stimmt mit den Angaben in Konrads Text nicht überein. Vgl. Kokott, *Konrad von Würzburg*, S. 232 u. S. 237.

*sîn œheim wolte in franzeis  
vil gerne heizen lêren,  
dar umbe er den vil hêren  
Partonopiere dâ bevalch:  
wan er ein tugentrîcher Walch  
was ân allez underbint,  
sô liez er sîner swester kint,  
daz Fursîn was geheizen,  
in sîme dienste erbeizen.  
Sus hete künic Sornagiur  
ûf die höveschen âventiur  
verlâzen dâ den neven sîn.<sup>620</sup> (PuM, V. 6516-6527)*

Im Unterschied zur Handlungsstruktur im altfranzösischen Text ergänzt Konrad die zitierte Passage, in der Sornagiur den Bildungs- bzw. Erziehungsauftrag an Partonopier erteilt und seinen Neffen in Kärlingen zurücklässt. Für Fursin folgt ein von seinem Onkel gewählter Aufenthalt in Kärlingen, über den der Text, der im Anschluss Partonopiers Aufenthalt in Bleis und seine Rückkehr zu Meliur thematisiert, keine Angaben macht. Partonopier ist abwesend und nimmt die ihm übertragene Aufgabe nicht wahr. Als er nach einiger Zeit (nach der Verbannung und Todesandrohung durch Meliur) erneut auf Fursin trifft, ist er aufgrund seiner psychischen Verfasstheit nicht in der Lage, das Mentorat zu übernehmen. Im Gegenteil, Fursin bewahrt Partonopier vor seiner Absicht, sein Schicksal den wilden Tieren im Ardennenwald zu überlassen, und kümmert sich Tag und Nacht um den in den Wahnsinn verfallenen Partonopier.<sup>621</sup> Der Text rekurriert erneut auf die Gründe für Fursins Aufenthalt in Kärlingen und auf die Integrationsaufgabe der aufnehmenden französischen Gesellschaft vertreten durch Partonopier:

*der hæte in dar ze Bleis gesant  
Partonopiere, durch daz er  
mit willecliches herzen ger  
die sprâche von dem lande  
gelernet unde erkande  
der hübeschen Kärlingære site.<sup>622</sup> (PuM, V. 9904-9909)*

---

<sup>620</sup> Meine Übersetzung: Sein Onkel wollte ihm mit großer Freude Französisch beibringen lassen. Deswegen vertraute er den äußerst vornehmen Knaben Partonopier an. Denn dieser war ein Franzose mit edlen Sitten ohne jeglichen Makel. So übergab er den Sohn seiner Schwester, der Fursin hieß, in den Dienst unter Partonopier. Sornagiur überließ seinen Neffen den dortigen Gegebenheiten des höfischen Lebens.

<sup>621</sup> Vgl. PuM, V. 9920f.

<sup>622</sup> Meine Übersetzung: Dieser [= Sornagiur] hatte ihn nach Bleis geschickt zu Partonopier, damit er bereitwillig und aus eigenem Antrieb die Landessprache erlernte und die höfischen Verhaltensformen Kärlingens kennen lernte. - Die Textstelle entspricht nahezu vollständig den Angaben im altfranzösischen Text, wo es lediglich noch heißt, dass Sornagiur seinen Neffen vor zwei Jahren bei Partonopeu zurückgelassen habe. Vgl. PdB, V. 5592f.

Der Erwerb der französischen Sprache und das Erlernen der einheimischen Lebensformen am Hof stehen auf dem Lernprogramm des als motiviert und lernwillig charakterisierten Fursin. Sornagiur und Fursin verkörpern somit kulturelle Offenheit und Interesse am Anderen, initiieren einen kulturellen Verstehens- und Assimilationsprozess und bestätigen damit aber auch die Universalität des Konzeptes höfischer Kultur.

Anders als in Konrad Flecks *Flore und Blanscheflur*-Roman geht es nicht um Verständnisschwierigkeiten, um sprachliche Barrieren, die eine Kommunikation unmöglich und eine sprachliche Annäherung erforderlich machten, sondern um Bildungsaspekte. In Konrad Flecks Text wird die Mutter von Blanscheflur auf einer Pilgerreise vom heidnischen König Fenix entführt und in sein Herrschaftsgebiet in Spanien gebracht. An dessen Hof freundet sie sich mit der Königin an, die ihr erlaubt, ihren christlichen Glauben weiterhin auszuüben. Trotz der Gewogenheit ihrer Herrin leidet die *welhîn* darunter, sich aufgrund der Sprachunterschiede mit niemandem über ihre Erlebnisse unterhalten zu können.<sup>623</sup> Die heidnische Königin ihrerseits empfindet Bewunderung für die französische Sprache, die sie als *seltsæne*, *süeze* und *höveschlich* wahrnimmt,<sup>624</sup> und bittet ihre Freundin, ihr ihre Muttersprache beizubringen. Es werden zunächst die Mühen geschildert, die die heidnische Königin für den Spracherwerb auf sich nimmt,<sup>625</sup> um sich anschließend mit der ebenfalls schwangeren Französin über die Schwangerschaft austauschen zu können.<sup>626</sup> Konrad Fleck entwirft ein sehr realitätsnahes Bild sprachlicher Hindernisse und deren Überwindung, was vor dem Hintergrund, dass sprachliche Unterschiede zwischen VertreterInnen verschiedener Kulturen und Sprachgrenzen in zeitgenössischen Dichtungen meist nicht thematisiert werden<sup>627</sup> (Gahmuret und die schwarze Königin Belakane z.B. haben keinerlei Kommunikationsprobleme) bzw. zur diskriminatorischen Grenzziehung zwischen Eigenem und Anderem (sei es beispielsweise durch die Betonung sprachlicher Konfusion innerhalb heidnischer Heere oder durch den Vergleich heidnischer Sprache mit tierischen Lauten) instrumentalisiert werden, beachtenswert scheint.

Fursin genießt einen hervorragenden Ruf in Kärlingen,<sup>628</sup> der von Partonopiers Lob auf dessen *triuwe* und *stæte* untermauert wird.<sup>629</sup> Er wird in analogisierendem Rekurs auf

---

<sup>623</sup> Vgl. *FuB*, V. 516-520.

<sup>624</sup> Vgl. ebd., V. 532f.

<sup>625</sup> Vgl. ebd., V. 534f.

<sup>626</sup> Vgl. ebd., V. 570-576.

<sup>627</sup> Für Daniel Rocher hat die Darstellung der Vielfältigkeit der Sprachen in mittelalterlicher Epik Ausnahmeharakter. Als Beispiel solcher fiktionalen Behandlungen von Sprache führt er Rudolfs von Ems *Guoten Gêrhart* und Ulrichs von Etzenbach *Wilhelm von Wenden* auf. Vgl. Daniel Rocher, *Das Problem der sprachlichen Verständigung bei Auslandsreisen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. - Zur Sprachenthematik in der Herzog Ernst-Erzählung siehe: Corinna Laude, <Sye kan ir sprache nyt verstan.> ‚Grenzsprachen‘ und ‚Sprachgrenzen‘ im Mittelalter.

<sup>628</sup> Vgl. *PuM*, V. 9910-9915.

<sup>629</sup> Vgl. ebd., V. 10100-10105.

westliche Idealvorstellungen als Musterbild eines jungen Höflings dargestellt, der als verlässlich, aufrichtig, klug und vortrefflich gilt, sowie äußerlich durch seine Engelsgleichheit positiv auffällt. Auch Fursins Vater Fabruin wird als makelloser und vorbildlicher König eingeführt.<sup>630</sup> Diese positive Attribuierung wird durch die Tatsache, dass der Text Fursin als *sarrazîn* charakterisiert, der sich der Annahme des christlichen Glaubens in der Taufe widersetzt,<sup>631</sup> nicht relativiert. Das Beharren Fursins am eigenen Glauben wird als nüchtern dargebotenes Faktum ohne polemisierende Kommentierung erwähnt. Im altfranzösischen Text, dessen Gegebenheiten Konrad in der Fursin-Passage bis dahin weitgehend folgt, lehnt Sorsin Partonopeus mehrfache Forderung, Apollo abzusagen, ab.<sup>632</sup> Diese Bekehrungsabsicht findet sich im deutschen Text nicht. Konrad hat ferner auf ein weiteres Element aus der Vorlage verzichtet. Konrads Fursin entspricht dem altfranzösischen Sorsin, dessen Name in Frankreich fremd (*barbarin*) anmutet und der von Partonopeu den dort gebräuchlichen Namen Guilemot bekommt.<sup>633</sup> Der Autor des *Partonopier* scheint wie bei der Gaudin-Passage (vgl. Gaudins li Blois) Handlungselemente zu streichen, die im Rahmen einer Angleichung an das Eigene als Vereinnahmung und Nivellierung des Anderen gedeutet werden könnten.

Fursin bzw. Guilemot lehnt Partonopiers/Partonopeus Vorschlag ab, nach Hause zu seinem Onkel zurückzukehren, diesem von der Notlage seines Herrn zu berichten und dort ein gutes Leben zu führen.<sup>634</sup> Aus Angst, Partonopier/Partonopeu verlassen zu müssen, beschließt Fursin/Guilemot, seinen heidnischen Glauben aufzugeben. Anders als im französischen Roman gestaltet Konrad die Verbundenheit Fursins mit seinen Glaubensgenossen aus. Deren Überwindung wird zu einer großen Verzichtleistung (*hêhez dinc*) Fursins stilisiert:

*,Ich wollte drumbe ein hêhez dinc  
tuon bî disen zîten,  
daz ir mich lâzet rîten  
mit iu zuo dem vorste.  
den orden ich getorste  
nie verlân ûferden,  
dâ mite ich solte werden  
behalten in der heidenschaft.  
und wil in, herre tugenthafft,  
nu lâzen unde mîden,*

---

<sup>630</sup> Vgl. ebd., V. 9898-9901.

<sup>631</sup> Vgl. ebd., V. 9896f.

<sup>632</sup> Vgl. *PdB*, V. 5613-5616.

<sup>633</sup> Vgl. ebd., V. 5601-5604.

<sup>634</sup> Vgl. *PuM*, V. 10084-10099 u. *PdB*, V. 5635-5642.

*durch daz ich müeze liden  
mit iu beid übel unde guot.*<sup>635</sup> (*PuM*, V. 10116-10127)

Die Angst, Partonopier als Gefährten zu verlieren, wiegt höher als die vor der Exklusion aus der religiösen Gemeinschaft der Heiden. Fursins Selbstdarstellung als Heide manifestiert wie im Falle Gaudins, dass erneut eigene (westliche) Vorstellungen in die Wahrnehmung der Betroffenen selbst transferiert sind. Dieses Verfahren erfährt eine Steigerung, als Fursin bzw. Anshelm den eigenen Gott als *abgot* kennzeichnet (siehe nächster mittelhochdeutscher Textbeleg). Auch hier zeigen sich Spuren der Vereinnahmung der Perspektive des Anderen, die aber keine Pejorierung oder Disqualifizierung erfährt. Apollo wird als überaus wertgeschätzter *abgot* dargestellt.

Der Protagonist beschließt in beiden Texten, Fursin bzw. Guilemot bis zur Vollendung des Taufsakramentes zu begleiten – er sieht in dessen Bekehrungsbereitschaft einen religiösen Auftrag – und sich danach heimlich fortzustehlen.<sup>636</sup> Als der getaufte Anshelm bzw. Anselot nach der Annahme des christlichen Glaubens bemerkt, dass Partonopier/Partonopeu ihn zurückgelassen hat, versprachlicht er seine Gefühle. Im altfranzösischen Text sieht Anselots Innenleben folgendermaßen aus:

*« Vos me laissastes ça venir  
Sol por Apollin relenquir.  
Ai ! fait il, quel parrainage  
M'avés tenu en cest voiage;  
J'ai por vos mon De relenqui,  
Si m'en haront tuit mi ami:  
Vers eals n'ai ge mais nul retor,  
Or n'ai ge ami ne saignor. »*<sup>637</sup> (*PdB*, V. 5723-5730)

Anselot hält Partonopeu, seinem Taufpaten (*parrain*) vor, seinen Gott Apollo ihm zuliebe aufgegeben und in der Folge den Hass seiner Familie zu Hause auf sich gezogen zu haben. Im altfranzösischen Text steht Anselots religiöse Entscheidung unter dem Einfluss Partonopeus, wohingegen Anshelm weniger aus Gründen religiöser Anpassungszwänge als vielmehr aus Solidarität und Verbundenheit gegenüber seinem Herrn agiert. Anselot schließt ebenfalls die Möglichkeit einer Rückkehr in seine Heimat aus und bedauert, vollkommen auf sich alleine gestellt zu sein.

---

<sup>635</sup> Meine Übersetzung: „Ich möchte jetzt Euch zuliebe eine große Sache tun, so dass Ihr mich mit Euch in den Wald reiten lasst. Meine Religion wagte ich auf Erden nie aufzugeben, denn ich wollte Teil der Heidschaft bleiben, aber ich werde sie, mein vorbildlicher Herr, nun endgültig hinter mir lassen, um mit Euch sowohl Gutes zu erleben als auch Schlechtes durchzustehen.“

<sup>636</sup> Vgl. *PuM*, V. 10157-10173 u. *PdB*, V. 5655-5662.

<sup>637</sup> Meine Übersetzung: „Ihr habt mich nur mitgenommen, dass ich Apollo hinter mir lasse. Ach!“, seufzte er „was für ein Gefährte wart Ihr mir nur bei dieser Reise. Ich habe für Euch meinen Gott aufgegeben. Deswegen hassen mich alle meine Freunde. Zu ihnen kann ich nicht mehr zurückkehren. Ich habe weder einen Freund noch einen Herrn.“

Konrad erweitert die französische Textstelle deutlich und forciert Anshelms Notlage, indem er dessen Angst vor Vereinzelung stärkt und die Problematik der sozialen Schädigung einführt:

*,der mäge und des gelouben mîn  
hân ich durch in vergezzē:  
des muoz ich sîn besezzē  
mit schaden ûf der erden.  
Appollen den vil werden  
und den hôhen abgot  
hân ich verlân durch sîn gebot  
und bin getoufet worden.  
in kristenlichen orden  
bin ich von sîn schulde komen.  
des muoz mir iemer sîn benomen  
prîs und êre, swâ ich var,  
wande ich niemer heim getar  
gevorschen noch gevragen.  
den friunden und den mâgen  
wær ich sô widerzæme,  
ob ich ze lande kæme,  
daz si wûrfen an mich hor.  
ich solte in hôher wunne enbor  
in der heidenscheftē sweben:  
nu muoz ich âne fröude leben  
bî den getouften iemer,  
wand ich enwirde niemer  
wert in mîme lande.  
die swære maneger hande  
und den vil schamelichen pîn  
hât mir der liebe herre mîn  
Partonopier gefüēget.  
daz klaget unde rüēget  
mîn zunge wol von rehte.  
owê mir armen knehte,  
daz ich gewan daz leben ie!  
wie bin ich sus verweiset hie  
und âne trôst verlâzen!*<sup>638</sup> (PuM, V. 10310-10343)

---

<sup>638</sup> Meine Übersetzung: Wegen ihm [=Partonopier] habe ich meine Verwandten im Stich gelassen und meinen Glauben aufgegeben. Deshalb werde ich auf Erden von Verderben heimgesucht werden. Den äußerst ehrenvollen und hohen Abgott Apollo habe ich auf seinen Wunsch hin hinter mir gelassen und habe die Taufe empfangen. Seinetwegen [= Partonopier zuliebe] habe ich die christliche Religion angenommen. Wo auch immer ich mich hinbegebe, sind mir Ruhm und Ansehen fern, denn ich wage es nicht, in meine Heimat zurückzukehren. Verwandte und Freunde wären mir so feindlich gesonnen, dass sie mich, wenn

Anshelms Gedanken manifestieren wie die Gaudins, dass der Austritt aus der religiösen Gemeinschaft der Heiden einer Abkehr vom heimischen Sippenverband gleichkommt. Der Verlust familiärer Bande zugunsten einer Anpassung an die christliche Lebensform im neuen Lebensraum wird von Anshelm jedoch im Hinblick auf die von ihm erwartete Reaktion seiner Verwandten bei seiner Rückkehr in größerer Drastik geschildert als bei Gaudin. Als Folgen der Entfremdung von dem eigenen Umfeld und der Unmöglichkeit, nach Hause zurückzukehren, hält er ein Leben in Vereinzelung, ohne Freude und ohne die Möglichkeit, zu Ruhm und Ansehen zu gelangen, für vorprogrammiert. Anders als Gaudin, bei dem der Grund für den selbst herbeigeführten Glaubenswechsel nicht erwähnt wird, empfängt Anshelm die Taufe weniger aus religiöser Überzeugung, sondern vielmehr mit der Intention, die freundschaftlichen Beziehungen zu Partonopier aufrechterhalten zu können und vor sozialer Isolation bewahrt zu bleiben. Was beide Figuren miteinander verbindet, ist, dass sie sich durch den religiösen Assimilationsprozess ihrer eigenen Existenzgrundlage in der eigenen Heimat (bei Anshelm die Aussicht auf hohes Ansehen in der Heimat; bei Gaudin der materielle Besitz in Spanien) beraubt haben, woraus eine problematische Existenz in der neuen Umgebung resultiert. Anshelm entwirft eine düstere Zukunftsperspektive als Getaufte unter den Getauften und wirft ein schlechtes Licht auf die aufnehmende Gesellschaft Kärlingens in der Person Partonopiers, die ihrer Erzieherrolle nicht nachgekommen ist und das Potential des anpassungswilligen und des für die einheimische Sprache und Kultur aufgeschlossenen Migranten gewissermaßen verspielt hat. Anshelm bzw. Anselot findet nach dem heimlichen Aufbruch seines Herrn in einem Hund temporär einen neuen Weggefährten. Mit diesem gelangt er an den Hof des römischen Kaisers, wo er Opfer intriganter Verwirrungen wird, dadurch seinen tierischen Freund verliert und erneut das Schicksal der Vereinzelung erleidet. Später trifft er in Byzanz auf seinen ehemaligen jugendlichen Mentor (Partonopier ist mittlerweile zum Kaiser über das byzantinische Reich aufgestiegen), dem er seine Lebensgeschichte ausführlich erzählt, die in der Handlung selbst nicht entfaltet ist, sondern wie Gaudins Bericht über die Beweggründe seiner Migration und deren Begleitererscheinungen aus der Innensicht der betroffenen Figur heraus geschildert wird.

### 7.3 Fazit

Die Untersuchungen zu den Figuren Gaudin, Fursin/Anshelm und auch Partonopier (und ihrer Entsprechungen im altfranzösischen Text) haben gezeigt, dass Migrationsprozesse ei-

---

ich wieder nach Hause käme, mit Kot bewerfen würden. Ich hätte innerhalb der Heidenschaft zu hohem Ansehen gelangen können. Jetzt aber muss ich ohne Freude für immer bei den Getauften leben, denn ich erlange niemals wieder eine ehrenvolle Stellung in meinem Land. Das große Leid und den äußerst schmachvollen Kummer hat mir mein lieber Herr Partonopier zugefügt. Das beklage und kritisiere ich mit Recht. O weh, dass ich armer Knappe je auf diese Welt kam! Ich bin hier so verwaist und ohne Trost alleine gelassen.

nen Verarbeitungsprozess nach sich ziehen, bei dem die Ausgangsbedingungen der Migranten und vor allem die sozialen Gegebenheiten in der aufnehmenden Gesellschaft in den Blick der Figuren geraten. Im Modus der Figurenreflexion (in Gedankenmonolog oder Figurenrede) kommt es zu einer kritischen Selbstbeobachtung und einer Rückbindung an das verlassene familiäre Umfeld. Stärker als im altfranzösischen Text wird bei Konrad Heimat mit ihren familiären Strukturen und dem einst Sicherheit stiftenden sozialen Gefüge zu einem unerreichbaren Sehnsuchtsraum in der Ferne. Das Erzählen über Migration schafft Raum für Emotionen wie Sehnsucht und Heimweh. Die Fokussierung der Darstellung figürlicher Innenräume, die – wie gezeigt worden ist – schon im altfranzösischen Text angelegt ist, ist ein von der Forschung für den *Partonopier*-Roman mehrfach konstatiertes und allgemein zur Charakterisierung späthöfischer Literatur herangezogenes Merkmal.<sup>639</sup> Doch bislang unbeachtet geblieben sind vor dem Hintergrund einer gewissen Engführung des Forschungsinteresses auf das Protagonistenpaar die hier behandelten Figuren, Gaudin und Anshelm, und das in meinen Ausführungen nachgewiesene ihrerseits versprachlichte Innenleben und der bemerkenswert ‚realitätsnahe‘ und rationale Blick auf die eigene Biographie und die gegebenen Lebensumstände, der kaum von Mustern einer christlich geprägten Vorstellungswelt überformt ist (bei Konrad ist dies noch seltener der Fall als im altfranzösischen Text).

Die gewonnenen Ergebnisse haben das schon anfangs erwähnte Diktum von Armin Schulz, dass in Konrads Text die Subjektivität des Erzählers der Subjektivität des Helden und in meiner Erweiterung auch der Subjektivität anderer Figuren weiche,<sup>640</sup> in seiner Gültigkeit und in seinem Referenzbereich erweitert. Konrad übernimmt die in der Vorlage enthaltenen introjizierten Partien, gesteht den Nebenfiguren und ihrer Perspektive mehr Bedeutung und Eigenständigkeit zu und verstärkt die Zerrissenheit seiner Figuren hinsichtlich ihres Wunsches nach familiärer Reintegration und der durch die Migration und deren Konsequenzen in der Fremde erfahrenen Desillusionierung. Die Restitution der eigenen Identität, des eigenen Status und die aktive Einbindung in die gewohnte soziale Ordnung gelten aufgrund der durch die Übernahme des christlichen Glaubens herbeigeführten Desintegration und der Entfremdung von der bisherigen Lebensform als unmöglich. Bei Konrads Figur des Anshelm ist es in erster Linie die Herauslösung aus der religiösen Gemeinschaft der Heiden, die auf ihr lastet, während von Gaudin der durch die Konversion herbeigeführte Bruch mit

---

<sup>639</sup> Eming sieht in der elaborierenden Darstellung von Affekten die wesentliche Bearbeitungstechnik Konrads im Vergleich zum altfranzösischen Text, der oftmals Emotionen ausspart bzw. diese unzureichend motiviere. Vgl. Eming, *Emotion und Expression*, S. 23; Rikl betrachtet die ausführliche Beschreibung von Seelenzuständen als autorspezifische Eigenart der Figurenzeichnung. Vgl. Rikl, *Erzählen im Kontext*, S. 21. – Für Haug stellt die Darstellung affektiver Innerlichkeit das Charakteristikum nachklassischen Erzählens dar. Vgl. Walter Haug, *Über die Schwierigkeiten des Erzählens in <nachklassischer> Zeit*, S. 350.

<sup>640</sup> Vgl. Schulz, *Poetik des Hybriden*, S. 82f. – Huber konstatiert in seiner Analyse der *Partonopier*-Figur ebenfalls, dass Konrad im Umgang mit der altfranzösischen Vorlage bewusst Verfahren einsetze, mit denen sich innere Vorgänge erfassen ließen. Vgl. Christoph Huber, *Brüchige Figur. Zur literarischen Konstruktion der Partonopier-Gestalt bei Konrad von Würzburg*, S. 307.



der Sippe beklagt wird. Beide Figuren problematisieren überdies soziale Nachteile, die sich aus der Anpassung an die Gegebenheiten des christlich geprägten Lebensraumes ergeben haben.

Heimat ist nach der Definition in Konrads Text der Raum, an dem man aufwächst und sozialisiert ist und deren Verlust durch den neuen Lebensraum und dessen Lebensbedingungen für die beiden Figuren nicht kompensiert werden kann. Anders als bei Partonopier, der in Byzanz durch die Liebe zu Meliur eine zweite Heimat findet, bleibt die Fremde für Gaudin und Anshelm, die ohne feste gesellschaftliche Stellung und unter existentieller Bedrohung in Frankreich leben, ein an die Wahrnehmung von Defiziten gebundener Gegen-Ort zur eigenen Heimat. Der Zugang zum Zentrum individueller Entfaltungsmöglichkeiten, der Heimat, wird aufgrund der eigenen Distanzierung von ihr für unmöglich erachtet. Es bleibt folglich nur die Möglichkeit eines Lebens in der als Peripherie empfundenen Fremde. Der zentrale Bezugsort ist der Raum, an dem Familie und Verwandte sich aufhalten, nicht dort, wo der christliche Glaube angesiedelt ist. Bei Anshelm kommt hinzu, dass die aufnehmende Gesellschaft, vertreten durch Partonopier, ihre Integrationsaufgaben nicht wahrnimmt, und Anshelms Migration trotz idealer Ausgangsvoraussetzungen zum Scheitern verurteilt ist.

Sowohl Gaudin als auch Anshelm (und ihre altfranzösischen Äquivalente) versuchen, emotionalen Ersatz für den Verlust des eigenen Zuhauses in Frankreich zu finden. Bei Gaudin gelingt das erst im fortgeschrittenen Alter, als er Partonopier zu seinem Gefährten gewinnt. Der Text markiert deutlich Gaudins Freude über die beidseitige Freundschaft:

*Gaudin Partonopieres frô  
was von herzen unde geil.  
in dûhte gar ein hôhez heil,  
daz er im gesellet wart.*<sup>641</sup> (*PuM*, V. 13996-13999)

Anshelm möchte unter allen Umständen vermeiden, seinen Begleiter und Herrn Partonopier zu verlieren und nimmt dafür sogar den Übertritt zum christlichen Glauben in Kauf. Nach dem Verlust Partonopiers folgt eine weitere Verlusterfahrung, Anshelms tierischer Weggefährte wird am Hof des römischen Kaisers getötet.<sup>642</sup> Erst in Byzanz, wo es zum Wiedersehen mit Partonopier kommt, wird Anshelm, was für Gaudin schon erfolgt ist,<sup>643</sup> am kaiserlichen Hof des Herrscherpaares integriert.

---

<sup>641</sup> Meine Übersetzung: Gaudin war über Partonopier überaus froh. Seine Gesellschaft erschien ihm als ein großes Glück.

<sup>642</sup> Anshelm rettet einen Hund aus dem Meer und äußert sich folgendermaßen zu seinem Fund: *sus wart er mîn geselle und ich zehant der sîne dâ*. (*PuM*, V. 17878f.)

<sup>643</sup> Als Anshelm von seinen Erlebnissen erzählt, wird betont, dass Gaudin zusammen mit den anderen Hofleuten dem Bericht beiwohnt. Vgl. *PuM*, V. 17812f.

Der Aufenthalt in der Fremde mit den veränderten Lebensbedingungen und sozialen Verhältnissen, auf die Anshelm und Gaudin (und auch die beiden Vergleichsfiguren im alt-französischen Text) rekurrieren, wirkt sich nicht vergessensfördernd aus, sondern führt zu einer Bindung des aktuellen an das hinter sich gelassene Leben. Im *Partonopeu* löst das Leben in der Fremde lediglich beim Protagonisten einen temporären Vergessensprozess aus, ein Faktum, dem Konrad nicht folgt und wie bei Gaudin und Anshelm auch im Falle Partonopiers Formen der Vergegenwärtigung von Vergangenem im Kontrast zu aktuellen Gegebenheiten forciert. Im Modus der Reflexion wird bei Gaudin und Anshelm – und dies unterscheidet Konrads Text von seiner Vorlage, der die Zugehörigkeit zum neuen Lebensraum besonders im Falle Gaudins akzentuiert – die eigene Identität in ihrer nicht-eindeutigen Konstitution zwischen eigentlich aufgegebenem, aber in der eigenen Erinnerung präsentem Eigenem und dem nicht gänzlich zu Eigen gemachten Anderen.

Fasst man die intertextuell angelegten Untersuchungen zusammen, lässt sich festhalten, dass Migrationsphänomene in beiden Texten selbstreflexive Auseinandersetzungen mit der eigenen Identität bedingen, mit gesteigertem Problemgehalt bei Konrad. Die Texte scheinen Jan Assmanns Postulat der Entstehung von kultureller Identität im Akt der Reflexivwerdung geradezu für sich zu beanspruchen.<sup>644</sup> In beiden Romanen sind die selbstreflexiven Momente Gaudins und Anshelms exklusiv an die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität gebunden. Ausschlaggebend ist dabei nicht nur das Inbeziehungsetzen des kulturell Eigenen mit dem kulturell Anderen und das daraus abgeleitete Selbstbild, sondern der Vergangenheitsbezug, die Erinnerung an das Zurückgelassene, dessen Präsenz zugleich stabilisierend als auch desorientierend wirkt. Individuelle Jetztzeit und Vergangenheit und die mit ihnen verbundenen Konzepte des Eigenen und Anderen und ihre Interferenzen werden im Modus der Selbstbeobachtung, in einem *third space*, der auf der Ebene reflexiver Repräsentation entsteht, zeitgleich verhandelt.

---

<sup>644</sup> Vgl. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, S. 135.

## 8 **Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich***

### 8.1 **Wildhelms Status als Migrant**<sup>645</sup>

Das Hauptcharakteristikum der Migration des Protagonisten in Johanns von Würzburg Roman im Vergleich zu den anderen als Migranten verstandenen Figuren des Textkorpus liegt darin, dass sie durch die väterliche Vorgeschichte prädestiniert ist. Die Wallfahrt des kinderlosen Herzog Leopold von Österreich nach Ephesus prägt die Biographie des späteren Protagonisten entscheidend vor.

Der spätmittelalterliche Roman, der laut Aussage im Text im Jahr 1314 vollendet wurde,<sup>646</sup> parallelisiert in der Elternvorgeschichte das Schicksal des österreichischen Herrschers Leopold mit dem des ebenfalls kinderlosen, heidnischen Königs Agrant von Zyzia, der sich dem Österreicher auf dessen Bußfahrt anschließt, woraufhin beider Kinderwunsch erfüllt wird. Die Biographien der Kinder, Wildhelm und Aglye, werden durch das Motiv der gleichzeitigen Geburt aneinandergebunden. Das Abhängigkeitsverhältnis bzw. die Minnedeterminiertheit äußert sich bei Wildhelm schon in den Kinderjahren. Er wird nachts von Traumbildern einer unbekannten Frau heimgesucht und er macht sich trotz seiner Verantwortung für den dynastischen Fortbestand des österreichischen Herzogtums heimlich auf, die ihm unbekannte Referenz des Bildes zu suchen und Minneerfüllung am Zielort der Migration zu finden. Er verlässt das ihm vertraute Territorium, bricht mit seiner Herkunft und gelangt nach einer wundersamen Reise in das Herrschaftsgebiet König Agrants. In der neuen Umgebung verschärft sich die Entfremdung von seiner ursprünglichen Identität dadurch, dass Wildhelm seinen Namen und seine Abstammung verschweigt und unter Berufung auf eine Lüge den Namen Ryal vorgibt. Am orientalischen Hof Agrants wird er als Pflegesohn aufgenommen und wächst zusammen mit Aglye auf. Die Trennung der beiden kindlichen Minnenden durch Aglyes Eltern hat für Wilhelm zur Folge, dass die fremde orientalische Welt für ihn zu einem nahezu rastlosen Erfahrungs- und Abenteuer-Raum wird, die am Ende des Romans Schauplatz einer weltumspannenden Schlacht zwischen Christen und Heiden ist, an der auch die beiden Vaterfiguren als nunmehr einander feindlich gesonnene Opponenten beteiligt sind. Die Christen gehen als Sieger aus den verlustreichen Kämpfen hervor, die andersgläubigen Gegner werden zur Taufe gezwungen. Wildhelms und Aglyes gemeinsame Herrschaft über das orientalische Großreich währt nicht lange, die scheinbar konsoli-

---

<sup>645</sup> In den folgenden Ausführungen wird der Name Wildhelm gemäß der im Text hergestellten Namensetymologie und deren Anbindung an das Adjektiv *wilde* verwendet.

<sup>646</sup> Zur Datierung siehe Ingeborg Glier, *Johann von Würzburg II*, Sp. 825, und Dietrich Huschenbett, *Johann von Würzburg: <Wilhelm von Österreich>*, S. 423. - Zur gattungstypologischen Verortung und zur problematischen Zuordnung des Textes zu den Liebes- und Abenteuerromanen siehe: Schausten, *Suche nach Identität*, Kapitel II *Das <Andere>*, S. 30-38; siehe dazu auch den Problemaufriss in Kapitel 7.1 dieser Arbeit zu Konrads *Partonopier und Meliur*.

dierten politischen Verhältnisse werden durch die Ermordung Wildhelms durch einen Untertanen dekonstruiert. Aglye folgt Wildhelm in den Tod nach. Der verwaiste Sohn Leopold wird zur Sicherung der dynastischen Nachfolge nach Österreich gebracht.

Die nachfolgende Untersuchung, die sich mit den Auswirkungen von Wildhelms Migration auf dessen Identitätsformation beschäftigt, schließt sich grundsätzlich an den Interessensschwerpunkt jüngerer Forschungsarbeiten an, die die Konzeption der Heldenfigur in der ihr nachgewiesenen hybriden Anlage,<sup>647</sup> ihrer vermeintlichen Kohärenz<sup>648</sup> oder in der ihr zugeschriebenen Selbstbestimmtheit<sup>649</sup> zum Untersuchungsgegenstand erheben. Hierbei sei allerdings angemerkt, dass in der vorliegenden Arbeit die heldische Identität nicht isoliert betrachtet wird, sondern immer in Interrelation mit den Identitätsentwürfen der Repräsentanten des östlichen Raumes. Auf weitere aktuelle Forschungsbeiträge, die seit einigen Jahren verstärkt der kompulatorischen Beschaffenheit des Werkes nachgehen und mit Intertextualitäts- und Fiktionalitätstheorien, mit narratologischen, strukturalistischen und gattungspoetologischen Erklärungsmodellen operieren, verweist Monika Schausten in ihrem Forschungsüberblick.<sup>650</sup>

Das Augenmerk wird zunächst nicht auf den Protagonisten und Migranten, Wildhelm, sondern auf die erste Begegnung zwischen den beiden Vätern, die der Narration über Wildhelms Aufbruch und Leben im orientalischen Raum bis hin zu seinem Tod vorausgeht. Die Relevanz von Leopolds Orientfahrt liegt nicht nur darin begründet, dass sie Voraussetzung für Wildhelms Lebensgeschichte ist, sondern sie liegt eben auch in ihrem besonderen interkulturellen Gehalt, aufgrund dessen ihr interpretatorischer Eigenwert zugestanden werden sollte, was von der Forschung bislang nicht ausreichend getan worden ist.<sup>651</sup>

Die Begegnung zwischen Leopold und Agrant ist in erster Linie in ihrer Bedeutung im Hinblick auf die Minneentstehung und die Identitätsentwicklung Wildhelms – so zum Beispiel in der 2004 erschienenen Studie von Almut Schneider – betrachtet worden.<sup>652</sup> Auch Cora Dietls Übersicht über die Romanstruktur beginnt erst mit der Geburt der beiden Kinder und blendet die Begegnung der Väter aus.<sup>653</sup> Monika Schausten behandelt die Begegnung der beiden Herrscher in ihrer 2006 publizierte Studie hingegen ausführlich und untersucht das ost-westliche Zusammentreffen unter dem Aspekt der Relationierung von Eigenem und Fremdem in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Romanen. Das Ergebnis der Analyse bleibt jedoch primär auf die Konstitution der heldischen Biographie konzentriert, deren

---

<sup>647</sup> Siehe Schulz, *Poetik des Hybriden* und Stephan Fuchs, *Hybride Helden*.

<sup>648</sup> Siehe Schausten, *Suche nach Identität*, S. 40-47.

<sup>649</sup> Siehe Almut Schneider, *Chiffren des Selbst. Narrative Spiegelungen der Identitätsproblematik in Johanns von Würzburg <Wilhelm von Österreich> und in Heinrichs von Neustadt <Apollonius von Tyrland>*.

<sup>650</sup> Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, S. 30-38.

<sup>651</sup> Zu diesem Befund kommt auch Schausten, *Suche nach Identität*, S. 37.

<sup>652</sup> Vgl. Schneider, *Chiffren des Selbst*.

<sup>653</sup> Vgl. Cora Dietl, *Minnerede, Roman und ‚historia‘. Der <Wilhelm von Österreich> Johanns von Würzburg*, S. 113.

Beginn sie in der väterlichen Pilgerfahrt diskursiviert sieht, die sie als frequentes topisches Element zur Verursachung von Lebensgeschichten in Bezugnahme auf die Initiierung christlicher Biographien in biblischen bzw. apokryphen Texten betrachtet.<sup>654</sup>

## 8.2 Die Profilierung des Eigenen in der Vorgeschichte

Das österreichische Herzogtum sieht sich mit einem für die adlige Gesellschaft virulenten Problem konfrontiert: das sich bereits in fortgeschrittenem Alter befindliche Herrscherpaar ist kinderlos.<sup>655</sup> Der österreichische Herzog Leopold, der sich um die Weiterexistenz seines Reiches sorgt, beschließt, mit seinem Gefolge in den Orient aufzubrechen. Er verbindet mit der Reise das Ziel, durch die Manifestation von Bußfertigkeit am Grab des Evangelisten Johannes in Ephesus, *in der minnern Asya* (WvÖ, V. 263),<sup>656</sup> die dynastische Kontinuität des Herzogtums zu sichern.<sup>657</sup>

Nach den Reisevorbereitungen in Marsilye, die vor allem der Ausstattung des Schiffes und dessen Beflaggung mit den österreichischen Wappenfarben dienen,<sup>658</sup> trifft Leopold – nach einem heftigen Seesturm in Agrants Königreich Zyzia verschlagen<sup>659</sup> – mit seiner Besatzung auf ein prachtvolles Schiff, auf dessen Segel wiederum laut Information des Erzählers das Wappenzeichen des Königs von Zyzia abgebildet ist.<sup>660</sup>

Es folgt ein Perspektivwechsel, bei dem die Wahrnehmung der anderen, nicht-österreichischen Gruppe fokussiert wird. Agrant wendet sich an einen deutschen Knappen aus seinem Gefolge, der das Wappen des nahenden Schiffes aus früheren Zeiten als das des österreichischen Herzogs zu identifizieren weiß und im gleichen Zug die Vollkommenheit und

<sup>654</sup> Schausten, *Suche nach Identität*, S. 40-47.

<sup>655</sup> Vgl. WvÖ, V. 178-184. - Der Arbeit liegt die folgende Textausgabe zu Grunde: Johann von Würzburg, *Wilhelm von Österreich*, aus der Gothaer Handschrift, hg. von Ernst Regel, Berlin 1906. - Zu den möglichen historischen Anspielungen und der synchronisierenden Verschmelzung verschiedener historischer Ereignisse und Figuren siehe Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane*, S. 185-189; und Eugen Mayser, *Studien zur Dichtung Johannis von Würzburg*, S. 84-93. - Schausten warnt vor vorschnellen Versuchen historischer Kontextualisierung. Vgl. Monika Schausten, „*Herrschaft braucht Herkunft*“: *Biographie, Ätiologie und Allegorie in Johann von Würzburg <Wilhelm von Österreich>*.

<sup>656</sup> Vgl. WvÖ, V. 218-254.

<sup>657</sup> Vgl. ebd., V. 173-196 u. V. 203-217.

<sup>658</sup> Vgl. ebd., V. 270-292.

<sup>659</sup> Der Herausgeber der Ausgabe schließt eine reale topographische Referenz des Königreiches Zyzia nicht aus. Es könne sich laut Ernst Regel um das antike Scythia handeln (vgl. Eintrag zu Zyzia im Register der Eigennamen, S. 299). - Bei der Frage der Herkunft der Orts- und Personennamen in Johanns Werk wird auf einen nicht veröffentlichten Vortrag von Nigel Palmer verwiesen. Palmer hält eine Anlehnung an den antiken Namen *Cicilia* des maritimen Teils Armeniens für möglich und schließt die Ableitung aus Wolframs *Sicilje* (für das heutige Sizilien; vgl. *Parzival*, 656,25) ebenfalls nicht aus. Vgl. Nigel Palmer, *Johann's von Würzburg <Mappa mundi> and the representation of the Orient in <Wilhelm von Österreich>*, Oxford (masch.) 1994, Vortrag, gehalten in Oxford in Trinity Term 1994. - Ich danke Nigel Palmer und Cora Dietl (und deren Mutter) herzlich für die Mühen, die mit der Bereitstellung des Manuskriptes verbunden waren.

<sup>660</sup> Vgl. WvÖ, V. 301-317. - Auf dem Wappen sind drei weiße, lebendig wirkende Schwäne auf blauem Hintergrund dargestellt, die oberhalb einer Linie aus arabischem Gold schweben. Vgl. ebd., V. 310-315.

Großzügigkeit des Österreichers lobt.<sup>661</sup> Klaus Ridder ist zuzustimmen, wenn er in diesem Kontext den Stellenwert adliger Repräsentation und deren literarischer Inszenierung hervorhebt und die Reaktion des Knappen auf das heraldische Symbol als Signal der Prominenz und Weltgeltung im Sinne einer Idealisierung des österreichischen Herrscherhauses deutet.<sup>662</sup> Man kann aber bei der Deutung noch einen anderen Aspekt in Betracht ziehen, der im Folgenden ausgeführt wird. Der König von Zyzia, der in der *wunderlichen* Ankunft des mit Hilfe seines Knappen identifizierten österreichischen Herrschers einen längst ersehnten Wunsch erfüllt sieht, möchte dem aus der westlichen Welt stammenden Fürsten große Ehrerbietung angesichts dessen herausragender Stellung zuteil werden lassen:

*er sprach: ,ist er von Osterreich  
komen in min rich her,  
daz was doch ie in miner ger  
wie daz ich möht in gesehen!  
so wil ich hoher eren jehen,  
höret, von dem fürsten hoch!‘*<sup>663</sup> (WvÖ, V. 340-345)

Der Fürst von Zyzia kann aufgrund der Auskunft des Knappen das eigene Wissen über den anderen Herrscher aktivieren. So ist es ihm möglich, auf die Ankunft der landfremden Schiffsbesatzung nicht im Sinne der Abwehr einer feindlichen Invasion in das eigene Territorium zu reagieren, sondern den Österreichern trotz Ermangelung des Wissens um die Bewandnis der Reise wohlgesonnen entgegenzutreten. Diese Deutung lässt sich auch durch das in der Rede Agrants angelegte Jagdmotiv forcieren.<sup>664</sup> Agrant vergleicht das Zusammenreffen als Resultat eines Jagdgeschehens, dessen Jagdwild bzw. Jagdbeute er mit Leopold gleichsetzt. Ein von Aggression dominierter Zusammenstoß zwischen den beiden Gruppen wird durch die Aktivierung des Wissens über die Herkunft und Identität der vermeintlich Fremden verhindert.<sup>665</sup> Die grundsätzliche gefahrenvolle Situation wird kanalisiert, und es wird ein friedlicher Erstkontakt herbeigeführt.

<sup>661</sup> Vgl. ebd., V. 331-338. - Zur Bedeutung der heraldischen Zeichen in Johannis Roman siehe: Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane*, S. 187-189; zur Rot-Weiß-Metaphorik und deren Zusammenhang mit der Entstehungslegende des österreichischen Wappens siehe Albrecht Juergens, <Wilhelm von Österreich>. *Johanns von Würzburg <Historica Poetica>*, S. 43 [Anm. 101]; und Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 171-174.

<sup>662</sup> Vgl. Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane*, S. 187f.

<sup>663</sup> Meine Übersetzung: „Wenn [d]er von Österreich hierher in mein Reich gekommen ist – es war immer schon mein Wunsch ihn zu treffen – dann will ich große Ehrerbietung walten lassen. Hört von dem hochgeborenen Fürsten!“

<sup>664</sup> „nu sagt mir, herre, durch iwer tugent und durch iwer ere gern mugent, waz aventür iuch habe getragen her in min rich! wölt ir mirz sagen, ich dien iu drumme die wil ich mag, wan ich so lieben bejag bejagt uf disem wazzer nie!“ (WvÖ, V. 381-387) - Meine Übersetzung: „Nun verrätet mir, adliger Herr, bei Eurer Tugendhaftigkeit und Eurer Ehre, aus welchem Grund Ihr hierher in mein Reich gekommen seid. Ich werde Euch für die Auskunft belohnen, so gut ich kann, denn ich habe auf dem Meer noch nie eine solch erfreuliche Jagdbeute erworben!“

<sup>665</sup> Nicht-verhinderte Kämpfe zwischen befreundeten und verwandten Rittern werden in höfischen Romanen häufig thematisiert. Sie stellen frequente Erzählmotive dar. Es sei hier exemplarisch auf Wolframs *Parzi-*

In Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* artet ein in seiner Grundkonstellation vergleichbares Zusammentreffen – zwei einander zunächst fremd scheinende Schiffsbesatzungen treffen aufeinander – in eine gewaltvolle Auseinandersetzung aus, ohne dass, wie der Erzähler kritisch feststellt, Informationen über die Identität der anderen Gruppe eingeholt würden.<sup>666</sup> Ein Kampfautomatismus und dessen Folgen, die in mittelalterlichen Romanen häufig im Rahmen von ritterlichen Einzelkämpfen, bei denen befreundete Ritter oder Verwandte unwissentlich gegeneinander antreten, thematisiert werden, bleiben in diesem Fall durch das proaktive Handeln Agrants aus. Im Gegenteil, es kommt zu einer friedlichen Erstbegegnung.

Leopold wird zusammen mit seinem Gefolge freundlich empfangen.<sup>667</sup> Bemerkenswerterweise und von der Forschung bisher nicht ausreichend berücksichtigt, findet die Begegnung der beiden Herrscher und ihres Gefolges auf dem österreichischen Schiff und nicht – wie zu erwarten – im Herrschaftsbereich des einheimischen Fürsten etwa auf der Burg des Landesherrn statt, worauf weiter unten noch näher eingegangen wird. Die dortige Begegnung der beiden Männer zeichnet sich durch Gesten der Offenheit und Wertschätzung aus, insbesondere durch ein einschlägiges kommunikatives Signal der Nähe, das sich darin äußert, dass Agrant Leopold wie einen Freund an der Hand hält und sich mit ihm zu einem gemeinsamen Gespräch auf eine Decke niedersetzt.<sup>668</sup> Diese Art der Annäherung prägt auch den gegenseitigen Umgang der jungen Ritter aus beider Gefolge. Es wird erkennbar, dass auch hier die friedliche Art des Einanderbegegnens, die allerdings in erster Linie von den Vertretern der östlichen Welt ausgeht, und des korrekten nach außen sichtbaren zeremoniellen, höfischen Benehmens im Zentrum stehen.<sup>669</sup> Auf Agrants Bitte hin offenbart Leopold ihm den Grund seiner Reise:

*,ich wil iu sagen  
waz mich hat da her getragen.  
Nu merket an verdrieessen,  
war nach, her, si min vliezzen  
und uf dem lande min riten,  
daz wil ich ane biten  
iu gar eigenliche sagen.  
ir seht wol daz ich han getragen*

---

val verwiesen, bei dem das Motiv in modifizierter Form mehrfach vorkommt: Parzival tötet seinen Verwandten Ither im Kampf, kämpft gegen seinen Freund Gawan und später unter Bedauern und Anteilnahme des Erzählers gegen seinen Halbbruder Feirefiz. - Zu Problematik von Parzivals Kämpfen siehe die Ausführungen von Bumke und die dort versammelten themenbezogenen Forschungsbeiträge: Joachim Bumke, *Wolfram von Eschenbach*, S. 149-153.

<sup>666</sup> Heinrich von Neustadt, *Apollonius von Tyrland*, V. 3320f.

<sup>667</sup> Agrant fährt dem Schiff der Österreicher mit einem kleinen Fischerboot entgegen und heißt diese in seinem Reich willkommen (WvÖ, V. 349-351).

<sup>668</sup> Vgl. ebd., V. 356f.

<sup>669</sup> Vgl. ebd., V. 372-377.

*die tage min untz uf daz zil;  
 so han ich lande, lûte vil,  
 den gebiutet min gebot.  
 so hat verlihen mir min Got  
 laider kinde dehainez:  
 nu fürht ich, nu verainez  
 daz werde an erben:  
 ez müzz uf crieg bederben  
 nach minem tode warten.  
 Got und den vil zarten  
 Sant Johannes ewangelist,  
 der der wisheit meister ist,  
 ir sloz und ir underbint,  
 die bit ich umme ain erbekint;  
 da von ich disen wilden fluz  
 für gern gein Ephesus,  
 da er mit rûwe inne lit.  
 ich han gelauben daz mir git  
 Got ein kindelin durch in:  
 dar umme stat min mût da hin  
 da von so wær ich gerne da!<sup>670</sup> (WvÖ, V. 391-417)*

Leopolds Antwort enthält Anklänge an eine Rechtfertigungsrede.<sup>671</sup> Dies mag vor dem Hintergrund, dass er mit seiner Besatzung auf dem Seeweg in Agrants Macht- und Herrschaftsbereich eingedrungen ist und die Weiterreise auf dem Landweg noch aussteht, kaum verwundern. Erstaunlich bei Leopolds Schilderung ist die Offenheit, mit der er dem ihm bis dato fremden Agrant von seiner Hoffnung berichtet, durch seine Fahrt zum Grab des Heiligen Johannes den dynastischen Fortgang und die Stabilität des Reiches zu sichern. Agrant, den das Schicksal der Kinderlosigkeit mit seinem Gesprächspartner verbindet, offenbart seine Absicht, sich Leopolds Unternehmung anzuschließen und dessen christlichen Gott zusammen mit dem Heiligen Johannes in Ephesus zu ehren – ebenfalls hoffend, dass sein Kinderwunsch erfüllt werde:

*,mag iwer Got und sin gebot  
 solher dinge gewaltig sin,*

---

<sup>670</sup> Meine Übersetzung: „Ich werde Euch verraten, was mich hierher geführt hat. Nun hört Euch mit Geduld an, warum, adliger Herr, ich mit dem Schiff unterwegs bin und auch auf dem Land reite, das werde ich Euch, ohne dass Ihr mich darum bitten müsst, ausdrücklich erzählen. Ihr seht deutlich, dass ich fortgeschrittenen Alters bin. Ich habe viele Herrschaftsgebiete und viele Gefolgsleute, die meinem Gebot gehorsam sind. Aber Gott hat mir leider keinen Nachkommen geschenkt: nun fürchte ich, dass ein Nachfolger ausbleibt: das wird nach meinem Tod Krieg bedeuten. Gott und den überaus wohlwollenden Evangelisten, den Heiligen Johannes, der der Herr der Weisheit ist, sie bitte ich zusammen und einzeln um einen Nachfolger, deswegen habe ich den gefährlichen Seeweg nach Ephesus gerne auf mich genommen, wo er [= Johannes] begraben liegt. Ich glaube, dass Gott mir ihm [= dem Heiligen Johannes] zuliebe ein Kind schenkt. Deswegen möchte ich dorthin. Aus diesem Grund wäre ich gerne dort.“

<sup>671</sup> Siehe auch: WvÖ, V. 388-395.



*an er liebiu kindelin  
geben  
und sant Johan,  
so wil ich mit iu hinnen dan  
varn zu der selben stat  
da sin gnade rüwe hat,  
und wil in ern reht als ich,  
dar umme daz er gebe mir  
ein kindelin daz erbe mich.  
swie doch vaste tail sich  
der gelaube zwischen uns,  
würd ich gewert eins suns  
ald eines tóhterlines, da von wil ich mines  
gelauben minnr rúchen:  
ich wil in haim súchen  
in iwers glauben ere!*<sup>672</sup> (WvÖ, V. 420-437)

Aus der Schicksalsgemeinschaft resultiert Agrants Vorschlag einer gemeinsamen Fahrt, in deren Kontext die religiöse Differenz, die die beiden voneinander trennt, von Agrant zur Sprache gebracht wird. Anders als Klaus Ridder postuliert, kommt es in der Begegnung der beiden Männer zu keiner Aufhebung kultureller oder religiöser Grenzen.<sup>673</sup> Der Entschluss, sich Leopold anzuschließen, impliziert für Agrant eine Auseinandersetzung mit Leopolds christlicher Religion, die in eine Anpassung an die religiöse Praxis des künftigen Weggefährten mündet, die Wallfahrten als Devotionsbeweise vorsieht. Dabei kündigt Agrant an, sich für den Fall, dass der christliche Gott ihm Gnade zuteil werden lasse, von seinem eigenen Glauben zu distanzieren.<sup>674</sup> Eine vollkommene Aufgabe der eigenen Religion wird weder in der Figurenrede angedeutet, noch wird sie im Rahmen der Handlung der Vorgeschichte realisiert.

Über Leopolds Reaktion auf Agrants Vorschlag macht der Text keine Aussage. Der Rezipient erfährt lediglich vom Aufbruch der Beiden nach Ephesus.<sup>675</sup> Die gemeinsame Wallfahrt dorthin und die religiösen Opfergaben vor Ort sowie die Rückkehr nach Zyzia werden in

---

<sup>672</sup> Meine Übersetzung: „Wenn Euer Gott und sein Gebot solche Dinge bewirken können, wenn er und der Heilige Johannes liebe kleine Kinder schenken können, dann will ich mich mit Euch dorthin begeben an den Ort, wo der Gnädige begraben ist, und möchte ihn ehren, so gut es mir gelingt, so dass er mir ein kleines Kind schenken möge, das mich beerben soll. Obwohl unser beider Glaube sehr verschieden ist, wenn ich einen Sohn oder ein Töchterlein geschenkt bekäme, werde ich deswegen auf meinen Glauben weniger Rücksicht nehmen: ich möchte ihn (= das Grab des Heiligen) aufsuchen, um Eurem Glauben Ehre zu erweisen.“

<sup>673</sup> Vgl. Ridder, *Minne- und Aventiureromane*, S. 102.

<sup>674</sup> Vgl. WvÖ, V. 434f.

<sup>675</sup> Vgl. ebd., V. 438-445.

summarischer Zusammenfassung knapp angeschnitten,<sup>676</sup> ohne dass auf persönliche Beziehungen und Erfahrungen der Beiden während der gemeinsamen Reise eingegangen würde. Zum Abschied stellt Agrant Leopold für dessen gefahrenvolle Heimreise nach Österreich einen Begleiter zur Seite,<sup>677</sup> der Leopold in Agrants Territorium vor Irrwegen und anderen Gefahren beschützen soll, wofür sich der Österreicher dankend vor Agrant verneigt.<sup>678</sup>

Die im Text entfaltete Konstellation, bei der ein Christ zusammen mit einem als Heide markierten Unbekannten zusammen eine Wallfahrt unternimmt und Letzterer dank der gemeinsamen Unternehmung einen Nachkommen geschenkt bekommt, ist in ihrer Anlage außergewöhnlich und sucht ihresgleichen.<sup>679</sup> Das zeigt sich, wenn man einen der wenigen Texte mit gleicher Ausgangskonstellation vergleichend heranzieht.

Das Motiv der Kinderlosigkeit, verbunden mit einer Wallfahrt in den Orient, findet sich auch im *Reinfried von Braunschweig*. Dort wird die Erfüllung des Kinderwunsches des Herrscherpaares, Reinfried und Irkane, allerdings mit dem Moment der Befreiung der Heiligen Stätten in Jerusalem aus den Händen der Heiden verknüpft, was Reinfried in einer Marienerscheinung prophezeit wird. Reinfrieds Orientfahrt mündet in eine kämpferische Konfrontation zwischen Christen und Heiden, Reinfried geht als Sieger hervor. Friedliche Begegnungen (allen voran die mit dem persischen Prinzen) sind erst nach dem erreichten Waffenstillstand möglich. Reinfried kehrt im Gegensatz zu Leopold zunächst nicht nach Hause zurück, dies geschieht erst nach einem mehrjährigen Aufenthalt des Protagonisten und seines persischen Begleiters in dessen orientalischer Heimat. Anders als im *Wilhelm von Österreich* bleibt die Wallfahrt auf den Protagonisten selbst bezogen, während sie bei Johann von Würzburg der narrativen Erzeugung des Helden dient und Elemente von dessen Biographie prädeterminiert.<sup>680</sup>

Nun stellt sich angesichts der theoretischen Ausrichtung dieser Arbeit die Frage, ob diese aus kultureller bzw. religiöser Sicht partikuläre Ausgangskonstellation Verschiebungen im kulturellen Gefüge zwischen den beiden Reisegefährten bewirkt.

Es ist Agrant, der den Unterschied artikuliert, der ihn von Leopold trennt: die Religion! Agrant spricht sogar von einem großen Unterschied. Er spricht die Problematik offen an und

---

<sup>676</sup> *in daz gewihte gotshus und zu dem hohen ewangeliste si brahten offer und rich; da mit die prelaten sich des gûtes under wunden, die da ze den selben stunden des stiftes pfleger waren. gôtlich sach man gebaren die herren, da sie schieden dan.* (WvÖ, V. 446-455) - Meine Übersetzung: Sie brachten reiche Opfergaben in das geweihte Gotteshaus und zum Grab des hohen Evangelisten, damit die hohen Geistlichen, die in dieser Zeit für das Gotteshaus verantwortlich waren, sich der Gaben annehmen konnten. Die beiden Adligen zeigten gottesfürchtiges Benehmen, als sie den Ort verließen.

<sup>677</sup> Vgl. ebd., V. 468-473.

<sup>678</sup> Vgl. ebd., V. 474-476.

<sup>679</sup> Im *Reinfried von Braunschweig* und in Konrad Flecks *Flore und Blanscheflur* wird ebenfalls das Motiv der Wallfahrt zur Gewinnung des Erben entfaltet, das dem zeitgenössischen Publikum laut Schausten in seiner „Exklusivität“ in der höfischen bzw. späthöfischen Literatur nur aus den drei genannten Romanen bekannt gewesen sein dürfte. Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, S. 39.

<sup>680</sup> Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, S. 39f.

erklärt, die christliche Wallfahrtspraxis zu seiner eigenen werden zu lassen, sich seinem Gegenüber anzunähern, genauer noch sich an Teile von dessen religiöser Identität anzupassen, verbunden mit einer ehrerbietenden Haltung gegenüber dem christlichen Gott. Eine partielle Anpassung? Blickt man noch einmal genau auf Agrants Worte (*„würd ich gewert eins suns ald eines tōhterlines, da von wil ich mines gelauben minnr rūchen: ich wil in haim sūchen in iwers glauben ere!“*), wird deutlich, dass es ihm nicht um eine totale Assimilation an den christlichen Glauben geht. Er entscheidet sich vielmehr für ein einzelnes zum Christentum gehöriges Element, die Bußfahrt. Und sollte dieser Devotionsbeweis den ersehnten Nachkommen herbeiführen, stellt er in Aussicht, sich von seinem bisherigen Glauben zu distanzieren. Voraussetzung dafür bleibt aber das Fortbestehen der beiden verschiedenen religiösen Zugehörigkeiten. Es wird lediglich eine verminderte Verbundenheit und Ausschließlichkeit dem eigenen Glauben gegenüber als eine Art Gegenleistung angedeutet. Dass er dabei zu jenem Zeitpunkt der Handlung keine Konversion zum christlichen Glauben und keine dauerhafte Integration der religiösen Elemente in seine Identität intendiert, steht außer Frage.<sup>681</sup> Agrant scheint eine Zwischenposition einnehmen zu wollen. An diese Beobachtung schließt sich die Frage an, ob es im weiteren Verlauf der Handlung zu einer Auflösung von Grenzen mit dem Resultat einer nicht-eindeutigen, hybriden Identitätskonstitution und der Aufhebung binär angelegter Strukturen kommt. Der Blick auf eine Szene außerhalb der Vorgeschichte, in der Agrant auf die Wallfahrt nach Ephesus zurückblickt, ist hier aufschlussreich:

*„herre herzoge Liupold, do ir  
und ich fūrn gæn Ephesum,  
do solt ich wol Altissimum  
ymmer han erkennet bi.  
von im min liebes kint Agly  
mir wart; [...]“*<sup>682</sup> (WvÖ, V. 18188-18192)

Agrant, der am Ende des Romans als Verlierer aus der Schlacht zwischen Christen und Heiden hervorgeht, zeigt Reue und bedauert, sich nicht schon in Ephesus zum christlichen Gott bekannt zu haben. Von einer Hybridisierung im Blick auf Agrants religiöse Identitätsformation kann also in Berücksichtigung der späteren Aussage Agrants nicht ausgegangen werden. Agrants Identität wird in ihrer Konstitution von der Begegnung mit Leopold und dessen christlicher Religion im Rahmen der Vorgeschichte nicht verändert. Weitere Indizien, die für diese Deutung sprechen, werden weiter unten thematisiert.

<sup>681</sup> Dies manifestiert sich im Handlungsverlauf, als Agrant Wildhelms bzw. Ryals Ankunft als Geschenk Apollos deutet und diesen fortan wie seinen eigenen Sohn behandelt (Vgl. ebd., V. 1334-1337).

<sup>682</sup> Meine Übersetzung: „Herzog Leopold, als Ihr und ich nach Ephesus gereist sind, hätte ich mich schon längst zum höchsten Gott bekannt haben sollen. Er hat mir meine liebe Tochter Aglye geschenkt [...]“.

Die Differenzziehung zwischen christlichem und als heidnisch dargestelltem Glauben ist von kategorischer Natur. Wechselwirkungen und Aushandlungsprozesse zwischen beiden religiösen Bezugssystemen, die die Identität der beiden Figuren tangieren, treten nicht ein. Demnach ist das religiöse Gefüge, das der Text entwirft, fest und eindeutig. In der Begegnung zwischen Agrant und Leopold macht sich der Text außerdem ein Verfahren zu Nutze, bei der die Figur des Orientalen neben der des Erzählers zur alleinigen Wahrnehmungsinstanz wird und die Sicht auf die eigene, christliche Ordnung wiedergibt. Dabei kommt es zu einer Hierarchisierung der christlichen gegenüber der anderen Religion,<sup>683</sup> die dadurch verstärkt wird, dass Agrant sich selbst in die Position des in religiöser Hinsicht Unterlegenen bringt. Der Andere wird in seiner Wahrnehmung vereinnahmt und instrumentalisiert, denn dessen Blick auf das Eigene dient der Affirmation des christlichen Selbstverständnisses.

Der Text wiederum bekräftigt die Überlegenheit des christlichen Glaubens durch den Verlauf der Handlung – der Kinderwunsch beider Herrscher wird durch die Gewalt des christlichen Gottes erfüllt – und außerdem durch folgenden Erzählerkommentar:

*Ir wissen, ir schult merken  
wie Got daz gūt sterken  
kan und daz arge linden,  
daz bewær ich mit den kinden  
diu da erwarp des gotes ban  
und der here Sant Johan,  
der manic demütig gebet  
gein Got durch dise fürsten tet  
umm erben ir herschaft.  
ouch fûgt do diu gotes kraft  
dem haiden durch den christen,  
daz zu den selben vristen  
die vrawen wurden swanger;<sup>684</sup> (WvÖ, V. 523-535)*

Agrant hat die Sicherung der Erbfolge nicht nur der Macht des christlichen Gottes zu verdanken. Der Erzählerkommentar zeigt hier ein interessantes Detail. Das Ende des defizitären Zustandes der Kinderlosigkeit ist an die Begegnung mit dem Christen gebunden.<sup>685</sup> Agrant hat dank diesem Anteil an der göttlichen Schöpfungsgewalt. Gottes Eingreifen ist folglich als Gnadenakt zu deuten, der sich an den christlichen Herrscher richtet und Agrant aufgrund

<sup>683</sup> Schausten konstatiert ebenfalls Mechanismen der Hierarchisierung von Eigenem und Anderem." - Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, S. 47.

<sup>684</sup> Meine Übersetzung: „Ihr klugen Menschen, ihr sollt euch bewusst werden, dass Gott das Gute stärken und das Böse entkräften kann. Das habe ich euch anhand der beiden Kinder vorgeführt, die Gottes Tod und dem edlen Heiligen Johannes, der viele demütige Gebete an Gott diesen Fürsten zuliebe zum Fortbestand ihrer Herrschaft richtete, zu verdanken sind. Außerdem wurde dem Heiden dank des Christen die göttliche Gewalt zuteil und beide Herrscherinnen wurden zum gleichen Zeitpunkt schwanger.“

<sup>685</sup> Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, S. 47.

der gemeinsamen Wallfahrt nach Ephesus miteinschließt. Diese Stelle manifestiert erneut eine deutliche Abstufung der beiden Schöpferinstanzen und setzt die bereits beschriebene Strategie der Differenzmarkierung fort bis hin zu einer Fokussierung der religiösen Differenz. Diese Beobachtung wird bei der einzigen weiteren Begegnung der beiden Männer außerhalb der Vorgeschichte bestätigt. Agrant und Leopold treffen als einander verhasste Opponenten und Anführer des heidnischen, asiatisch-afrikanischen und des christlichen Heeres in einem blutigen und erbarmungslosen Kampf aufeinander.<sup>686</sup> Agrant – auf der Seite der Verlierer – erkennt, vom Funken des Heiligen Geistes gerührt, die Allmacht des christlichen Gottes und bereut, sich dem christlichen Glauben nicht schon früher zugewandt zu haben.<sup>687</sup> Hier geht es nicht im Sinne Jens Hirts um die Einlösung eines vernachlässigten Versprechens,<sup>688</sup> sondern um die Einsicht in die Überlegenheit des christlichen Gottes, die Agrant im Sieg der Christen und in der Geburt Aglyes nachträglich bestätigt sieht.

Erneut wirkt Agrants eigene Deutung des Geschehens und sein Wunsch, die Taufe zu empfangen, hierarchiebildend. Durch seine selbstinitiierte Aufnahme in die christliche Gemeinschaft und die sich daran anschließende Massentaufe wird die im Text nachweisbare Strategie der Differenzfokussierung abgelöst von einem Singularitätsmodell, bezogen auf den Geltungsanspruch der christlichen Religion. Versucht man die Darstellung der anderen Religion und ihrer VertreterInnen mit Blick auf die im Text verwirklichte Dynamik noch einmal nachzuzeichnen, lässt sich eine anfängliche Differenzziehung durch den Erzähler (Leopold als Christ, Agrant als Heide) konstatieren, die über Differenzmarkierung in eine Differenzfokussierung mündet,<sup>689</sup> die das christliche Selbstverständnis vor allem aus der Perspektive des heidnischen Anderen profiliert. Dies führt am Ende zu einer Monozentrierung der christlichen Religion (und das auf orientalischem Boden!), verbunden mit dem

<sup>686</sup> Vgl. WvÖ, V. 16310-18121.

<sup>687</sup> Vgl. ebd., V. 18172-18191.

<sup>688</sup> Vgl. Jens Hirt, *Literarisch-politische Funktionalisierungen. Eine Untersuchung mittelhochdeutscher Kreuzzugsdarstellungen*; <Wilhelm von Wenden>, <Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen>, <Wilhelm von Österreich> und <Das Buch von Akkon>, S. 112.

<sup>689</sup> Eine andere Stelle, an der der Text der Strategie der religiösen Differenzziehung folgt, ist die Beschreibung der Aufteilung der Turniergegner. Christen und Heiden werden aufgrund ihres unterschiedlichen Glaubens in zwei verschiedene Lager unterteilt: *cristen zu cristen getailt an den vristen wart, haiden auch zu haiden: der gelaub sich do schaiden an dem turnay wolt*,<sup>689</sup> (WvÖ, V. 14223-14227) Meine Übersetzung: Christen wurden sogleich in christliche Gruppen eingeteilt, und Heiden in heidnische: Ziel war es, eine Unterscheidung nach den beiden Glaubensrichtungen vorzunehmen. - Zusätzlich werden die beiden Turnierparteien optisch durch unterschiedliche Helme sichtbar gemacht. Die Christen werden durch vorhergehende Befragung von ihren ungetauften Gegnern getrennt: *künge und fürsten sunderlich wurden gevragt, die cristenlich lebten nach dem tauffe*, [...] *ez wær fürst, ritter, kneht, swer cristen wær, daz die offenbar ir helm solten schaiden von den ungetauften haiden* (WvÖ, V. 14231-14240) - Meine Übersetzung: Es wurden ausschließlich Könige und Fürsten gefragt, die christlich nach den Maßgaben der Taufe lebten. Egal, ob es sich um Fürsten, Ritter oder um Knappen handelte, jeder Christ sollten durch entsprechende Kennzeichnung am Helm von den Ungetauften unterschieden sein. - Differenz wird durch Visualisierung akzentuiert. Interessant dabei ist, dass der Text keine phänotypischen Unterschiede vermittelt, die Christen und Heiden optisch voneinander trennten, sondern zunächst eine Befragung der Turnierteilnehmer nach deren Glaubenszugehörigkeit stattfindet. Da die Befragten aber allesamt Christen sind, wird indirekt eine erkennbare, auch nach außen hin wahrnehmbare Differenz vorausgesetzt.

Herrschaftsantritt des christlichen Paares, Wildhelm und Aglye, über das orientalische Großreich.

Bislang unberücksichtigt geblieben ist, dass Agrants Handeln auch als Instrumentalisierung der anderen (hier: christlichen) Religion für seine eigenen Zwecke interpretiert werden kann. Die mit Bhabhas Denkfigur der Mimikry verbundene Vorstellung einer gezielt eingesetzten Strategie, mit der eine eindeutige Positionierung des Gegenübers zur eigenen Identität erschwert bzw. unterbunden werden kann, erweist sich bei der Auswertung dieser Passage jedoch nicht als erhellend und gewinnbringend. Denn die Begegnung zwischen Leopold und Agrant bewirkt zum einen keine Veränderungen im Bereich der Identitätsformationen, zum anderen zeigt sie keine Züge von wechselseitiger Relationierung, von Reziprozität. In ihr geht es primär um die Bestätigung des christlichen Weltbildes aus der Perspektive des nicht-christlichen Anderen. Leopolds situative Wahrnehmung wird nicht thematisiert, Fremdwissen über Agrant und seinen Herrschaftsbereich wird allein durch den Erzähler vermittelt. Er bleibt in der Verteilung von Wissen und, gemessen an seiner Beteiligung an der Handlung, hinter Agrant zurück. Sein Handeln erschöpft sich – die Zurückhaltung mag auch mit der Landung auf fremdem Territorium in Zusammenhang stehen – in der Antwort auf Agrants Frage nach der Bewandnis der Reise. Agrants tatsächliche Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten bleiben, wie mit Hilfe der Analyse aufgezeigt werden konnte, jedoch begrenzt, denn sie dienen vornehmlich der Affirmation der aus westlicher Sicht konstruierten fiktionalen Welt und deren Denkmustern und sinngebenden Strukturen. Der Text bemächtigt sich somit der Stimme des Anderen, was ein Pausieren der Stimme des Eigenen – vertreten durch Leopold – möglich macht.

Die Grenzziehung bzw. Grenzmarkierung im Bereich der Religion – andere Aspekte wie beispielsweise die Sprache der beiden, andere kulturelle Spezifika oder Wertevorstellungen werden hingegen nicht thematisiert – dominiert die Begegnung. Eine Aufweichung und wechselseitige Beeinflussung der beiden religiösen Referenzbereiche deutet der Text nicht an, obwohl die Ausgangslage wohl idealer nicht sein könnte. Agrant und Leopold begegnen sich in einem weder eindeutig der westlichen noch der östlichen Welt attribuierbaren Raum, in dem es zu freundschaftlichen Gesten und einem gewissermaßen vertrauensvollen Näheverhältnis kommt. Agrant befindet sich zwar auf eigenem, vertrautem Territorium, doch auf dem Schiff des landfremden Leopolds. Leopold ist in fremdes Meeresgebiet eingedrungen, tritt jedoch mit Agrant auf seinem eigenen, ihm vertrauten Schiff zusammen. Die fehlende Eindeutigkeit dieses Ortes, was die beiden Kategorien des Eigenen und des Anderen angeht, die mit der Metapher des *third space* treffend charakterisiert werden kann, besitzt allerdings keine handlungsprogrammatischen Implikationen. Anders als Schneider, die dem Schauplatz der ersten Begegnung den Status eines Niemandslandes zuweist, ist es gerade

das Aufweichen von Grenzen, das diesen Raum auszeichnet, und eben nicht das Fehlen solcher.<sup>690</sup>

In der gemeinsamen Wallfahrt und auch danach bleiben, wie bereits angeklingen, die religiösen Grenzen fest definiert, obwohl der Erstkontakt der Väter durch wechselseitige räumliche Grenzüberschreitungen und einer nicht-eindeutigen Verortbarkeit des Raumes eine Transition von Grenzen auch auf Identitätsebene denkbar werden lässt.

### 8.3 Wildhelm im Orient: Ambivalenz und Disambiguierung

Wildhelms Fahrt in den Orient – über den Balkan und das Schwarze Meer nach Asien ins Königreich Zyzia<sup>691</sup> – wird durch das Verlangen, das reale Äquivalent des ihm nachts erschienenen Bildnisses zu finden, initiiert. Von diesem Streben geleitet, bricht er aus seiner gewohnten Umgebung in Österreich auf und kommt nach einer abenteuerlichen Reise in das heidnische Reich Agrants, an dessen Hof er das Bildnis in Agrants Tochter, Aglye, findet. Wie Leopold gelangt er, von der bereits stattgefundenen Begegnung der beiden Väter allerdings nichts ahnend, in den Herrschaftsbereich König Agrants. Anders als sein Vater bleibt er langfristig dort, da die Erfüllung seines Wunsches an die Persistenz des Aufenthalts in der östlichen Welt, die für ihn zum neuen Lebensraum wird, gebunden ist. Er hält sich bis zu seinem Tod, durch eine zeitweilige Rückkehr nach Österreich unterbrochen, dort auf und tritt zusammen mit Aglye die Herrschaft über das orientalische Reich Agrants an.

#### 8.3.1 Bedrohliche Differenz: Wildhelm und Wigrich

Wildhelm und Aglye, die beide unter dem Zeichen des Planeten Venus geboren werden,<sup>692</sup> sind seit dem Moment ihrer Geburt untrennbar miteinander verbunden. Dabei ist es weniger die Kraft des Planeten, die die beiden aneinander bindet,<sup>693</sup> sondern vielmehr die bereits erwähnte väterliche Bußfahrt und ihre prädestinierende Wirkung, die durch den Gnadenerweis Gottes an Leopold zur Geburt der beiden Kinder führt. Im Text heißt es:

*Got was bi der stæet.  
daz si erholt ein langiu vart  
zu dem gûten Sant Johannes zart;  
des wart ir mû also veraint  
daz ietweders 'sander maint*

<sup>690</sup> Vgl. Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 133.

<sup>691</sup> Zur Topographie der Heidenwelt und ihrer literarischen Tradition in Johanns Roman und weiteren volkssprachigen Erzählungen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts siehe die detailreiche Arbeit von Augustin. Vgl. Anja Ulrike Augustin, <Norden, Suden, Osten, Wester>. *Länder und Bewohner der Heidenwelt in deutschen Romanen und Epen des 12. bis 14. Jahrhunderts; Rolandslied, Herzog Ernst, Parzival, Willehalm, Reinfried von Braunschweig, Wilhelm von Österreich*.

<sup>692</sup> Vgl. WvÖ, V. 580-599.

<sup>693</sup> Der Einfluss des Planeten liegt vielmehr darin, die in den Kindern angelegten positiven Eigenschaften, vor allem die Wilhelms, zu steigern. Vgl. WvÖ, V. 586-591. - Diese Deutung teilt auch Klaus Speckenbach, *Kosmologische Aspekte im <Wilhelm von Österreich>*, S. 250.

*in hertzen also hart  
und het ez also zart  
daz kainer slaht schaiden  
genahen moht in baiden.*<sup>694</sup> (WvÖ, V. 762-770)

Wildhelm wird zuerst von der Macht der Venus, die mit der Minne gleichgesetzt wird, ergriffen: *ez tet Venus, diu Minne, diu wolt in han ze dienstman;* (WvÖ, V. 662f.) Als die Minne Wildhelm eines Nachts ein unbekanntes Bildnis erscheinen lässt,<sup>695</sup> entbrennt seine Liebe zu diesem. Es wird erwähnt, dass Aglye zeitgleich in die Fänge der Minne gerät.<sup>696</sup>

Wildhelms Vater reagiert sorgenvoll auf den Schmerz und das innige Flehen seines Sohnes, das Bildnis, dessen Referenzobjekt diesem unbekannt ist und von dem dieser nicht einmal weiß, ob es sich um das Abbild eines Menschen handelt, herbeizuschaffen,<sup>697</sup> und bittet den Heiligen Johannes um Beistand.<sup>698</sup> Leopold lässt Maler zahlreiche künstlerische Ersatzobjekte schaffen, nimmt Wildhelm in besondere Obhut und versucht ihn abzulenken.<sup>699</sup> Die väterlichen Maßnahmen zeigen nicht die intendierte Wirkung. Für Wildhelm wird die Sehnsucht nach dem ihm erschienenen Bildnis zu einer unerträglichen Qual, er beschließt heimlich aufzubrechen, und sich von seinen künftigen politischen und herrscherlichen Pflichten in Österreich loszusagen:

*er gedaht: ,uf min triwe!  
min müt hat des vereint sich,  
solt daz lant ze Osterreich  
mir ymmer wesen wilde,  
ich kum do min bilde  
ist also schone lebende  
als ez mir vor ist swebende  
mit liehtem anblicke:  
mir ist reht als ein wicke  
baidiu erbe und aigen.*<sup>700</sup> (WvÖ, V. 790-799)

Wildhelm ist bereit, sich dauerhaft von seiner österreichischen Heimat zu distanzieren. Die gewählte und der Semantik des Adjektivs angemessene Übersetzung für *wilde* birgt zwei

<sup>694</sup> Meine Übersetzung: Gott war dabei, als sie durch die beschwerliche Reise zum Grab des guten und gnädigen Heiligen Johannes von ihrer kinderlosen Existenz erlöst wurden. Deshalb wurden sie [= Wildhelm und Aglye] in ihrem Inneren derart miteinander vereint, dass jeder der beiden sein Herz ganz und gar auf den Anderen richtete, und den Anderen so gerne hatte, dass Nichts sie zu trennen vermochte.

<sup>695</sup> Vgl. WvÖ, V. 675-677.

<sup>696</sup> Vgl. ebd., V. 685-689.

<sup>697</sup> Vgl. ebd., V. 704-713.

<sup>698</sup> Vgl. ebd., V. 716-719.

<sup>699</sup> Vgl. ebd., V. 734-739 u. V. 756f.

<sup>700</sup> Meine Übersetzung: Er kam zu dem Entschluss: „Bei meiner Treue, ich habe mich entschieden, dorthin zu gehen, wo mein Bild, das ich in glänzender Schönheit vor Augen habe, zu Hause ist und wo ich es in dieser Schönheit vorfinde, auch wenn ich mich [dadurch] von Österreich für immer distanzieren sollte. Mir sind Erbgüter und selbst erworbener Besitz gänzlich gleichgültig.“



Deutungsweisen:<sup>701</sup> zum einen kann es als Verweis auf die bevorstehende räumliche Distanzierung von Wildhelms vertrauter Umgebung interpretiert werden, zum anderen als Andeutung einer auf seine eigene Identität bezogene Entfremdung (‚Verwilderung‘), worauf weiter unten rekuriert wird.

Die spezifische Ausgangslage im Hinblick auf Wildhelms migrationistische Absicht lässt sich zusammenfassend wie folgt beschreiben: Wildhelms Aufbruch ist die Reaktion auf die nächtlichen Erscheinungen im Traum und beruht auf einer konkreten Intention, sie ist auf das Auffinden des Bildnisses ausgerichtet bei mangelnder Kenntnis des eigentlichen räumlichen Zieles. Es heißt im Text: ‚wir muzzen‘, sprach der junge, ‚varn ich [en]waiz wa hin‘ (WvÖ, V. 821f.).<sup>702</sup> Dazu kommen als weitere signifikante Faktoren die angedeutete Irreversibilität der räumlichen Verlagerung und das kindliche Alter des Migrierenden hinzu.<sup>703</sup>

Nach Wildhelms Ankunft in der orientalischen Welt erweist sich der erste Kontakt mit einem Repräsentanten der neuen Umgebung für seinen Aufenthalt in der Ferne als folgenreich. Nach seinem heimlichen Aufbruch in *daz ellende*<sup>704</sup> kommt es während einer Rast zur Trennung Wildhelms von seinen Begleitern. Vom Wohlgeruch der süßen Blüten eines Baumes angezogen, gerät er auf den Rücken eines von einem Wald bewachsenen Fisches namens Cetus.<sup>705</sup> Die abenteuerliche und gefahrenvolle Reise auf den Wipfeln des bewaldeten Fischrückens führt ihn in die Hafenstadt Zwingen in Zyzia.<sup>706</sup> Unmittelbar nach einer gebetsartigen Erzählerpassage, in der dem jungen Christen in seiner Not der Beistand Gottes gewünscht wird,<sup>707</sup> tritt Wigrich, der Marschall Agrants, der sich auf einer Falkenjagd befindet, auf den Plan. Wildhelm macht diesen, der den im Meer schwimmenden, bemannten Baum zunächst als Resultat eines Wachtraumes interpretiert, durch Hilferufe auf seine Notlage aufmerksam:

---

<sup>701</sup> Mit *wilde* ist nicht nur das Unberührte, Ungezähmte semantisch erfasst, sondern auch der Wesenszug des Dämonischen, Unsteten. *Wilde* wird aber auch zur Charakterisierung von Fremdem, Fremdartigem und zur Markierung räumlicher Ferne verwendet. Siehe den Eintrag zum Adjektiv *wilde* Onlinefassung von Matthias Lexer, MWB: <http://woerterbuchnetz.de/Lexer/> (Zugriff erfolgt am 15.03.2015) - Zur Leitmotivik des Elements *wilde* in Namensgebung und dem Text eigenen Stil der wilden sage siehe: Cora Dietl, <Du bist der aventure fruht>. *Fiktionalität im <Wilhelm von Österreich> Johans von Würzburg*, S. 181.

<sup>702</sup> Meine Übersetzung: „Wir müssen uns zu dem mir unbekannten Ort aufmachen“, sagte der Knabe.

<sup>703</sup> Auf das noch kindliche Alter des Protagonisten macht der Text bei Wildhelms Ankunft in Zyzia mehrfach aufmerksam (vgl. WvÖ, V. 1154, V. 1248, V. 1251 u. V. 1320).

<sup>704</sup> Vgl. ebd., V. 847 u. V. 891. - Die Figur des Erzählers bittet in einem ihrer zahlreichen Exkurse *Vrawe Aventür*, die darauf besteht, den künftigen Helden in die Fremde zu schicken, Wildhelm stets beizustehen. Vgl. ebd., V. 889-895.

<sup>705</sup> Vgl. ebd., V. 1024-1033. - Zur Ausfahrt Wilhelms und ihrer Verknüpfung mit der Fisch-Episode aus der Brandan-Legende. Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, S. 56; Veronika Straub, *Entstehung und Entwicklung des frühneuhochdeutschen Prosaromans. Studien zur Prosaauflösung <Wilhelm von Österreich>*, S. 67f.

<sup>706</sup> Vgl. WvÖ, V. 1046f.

<sup>707</sup> Vgl. ebd., V. 1095-1111.

*„vil werder ritter güt!  
durch iwern Got mir helfe tû  
und auch durch iwer edelkait!“*<sup>708</sup> (WvÖ, V. 1139-1141)

Wildhelm erkennt Wigrichs Zugehörigkeit zum Rittertum und appelliert an präsupponierte gemeinsame ethische Werte und an die ebenfalls vorausgesetzte Religiosität des ihm Unbekannten. Wigrich rettet den jungen Wildhelm und beschließt, ihn anstelle einer Jagdbeute in Erwartung eines großzügigen Lohnes zu seinem Herrn zu bringen.<sup>709</sup> Die Jagdmetaphorik in Wigrichs Gedanken erinnert an die Szene, in der Agrant und Leopold aufeinandergetroffen sind, und verweist auf die potentiellen Gefahren, die den auf fremdem Terrain gestrandeten Wildhelm erwarten könnten. Der Marschall deutet die wundersame Ankunft Wildhelms als ein von seinem Gott bewirktes Wunder:

*„sît ich versinnet mich,  
dest me denne fûmfzic jar,  
daz wunder nie so offenbar  
daz mer uns hie beschainet:  
swaz unser got joch mainet,  
do wart uns von nie mer kunt  
richer gabe und schöner funt  
denne ich hie einen funden han; [...]“*<sup>710</sup> (WvÖ, V. 1228-1235)

Blickt man auf die Deutungsmuster, mit denen die beiden dem jeweils unbekannten Anderen begegnen, stellt man fest, dass Wildhelm im Sinne einer universal geltenden Ritterethik gemeinsame Codes ethischen Verhaltens voraussetzt. Er projiziert eigene Vorstellungen in den Anderen hinein und fokussiert in seiner Rolle als hilfsbedürftiger Gestrandeter die Merkmale, von denen er annimmt, dass sie ihn mit Wigrich verbinden. Der Text zeigt dabei ein gängiges Diskursmuster zur Beschreibung des/der Anderen, auf das man in zahlreichen mittelalterlichen Dichtungen bei der Darstellung interkulturell bzw. interreligiös angelegter Situationen trifft (man denke zum Beispiel an den von der Erzählerfigur gerühmten orientalischen Minneritter Tesereiz in Wolframs *Willehalm*<sup>711</sup>).

Wigrichs Wahrnehmung wird von dem Erstaunen geprägt, das Wildhelms außergewöhnliche Landung in ihm hervorruft. Wigrich, für den dieser Moment des Aufeinandertreffens mit Wildhelm rational kaum fassbar ist, schreibt dessen Erscheinen der Macht seines Gottes Apollo zu. Dieser Glaube an die Gewalt des eigenen Gottes wird jedoch durch das

<sup>708</sup> Meine Übersetzung: „Vornehmer und ehrenvoller Ritter, hilft mir eurem Gott zuliebe und auch wegen eurer vorbildlichen Gesinnung!“

<sup>709</sup> *er sprach: „ich schol dem herren min dich bringen für ein riches wilt.“* (WvÖ, V. 1158f.) - Meine Übersetzung: Er sagte: „Ich werde dich meinem Herren anstelle eines großen Wildfangs überbringen.“

<sup>710</sup> Meine Übersetzung: „Seit ich mich erinnere, das sind mehr als 50 Jahre, hat das Meer nie etwas so augenfällig Außergewöhnliches hervorgebracht. Was auch immer unser Gott damit bezweckt, es wurde uns niemals ein größeres Geschenk und ein schönerer Fund zuteil als der, auf den ich hier gestoßen bin.“

<sup>711</sup> Vgl. *Willehalm*, 83,3-10.

Erzählergebet, nach dem Wigrich unmittelbar als ein vom christlichen Gott Gesandter Wildhelm zu Hilfe kommt und angesichts der biographischen Bedingtheit Wildhelms von der väterlichen Vorgeschichte und der dortigen Manifestation der Allmacht des christlichen Gottes relativiert. Der bisherige Ablauf der Begegnung, die in christlicher Perspektive dargestellt ist, zeigt, dass sich die Wahrnehmung des Anderen primär aus der Sicht Wildhelms konstituiert, der zunächst zentrale Elemente des höfischen Rittertums und adlige Tugenden in sein Bild von Wigrich transferiert. Seine Einschätzung des ihm fremden Wigrich bezieht sich vornehmlich auf dessen gesellschaftliche Stellung. Wigrichs Wahrnehmung hingegen wird davon dominiert, Wildhelms wundersames Erscheinen einer Deutung zuzuführen.

Auf Wildhelms Nachfragen nach dem Namen des Landes und dem Ziel des gemeinsamen Rittes,<sup>712</sup> verrät Wigrich seinen Plan, den erfreulichen Fund zum weithin bekannten Heidenkönig Agrant zu bringen, der der Herrscher über das Land Zyzia sei:

*,ich getruwe ich holde  
Agrant dem künge mich  
mir dir‘ sprach er Wigrich;  
der ist ein haiden wit erkant;  
Zyzia ditz lant  
ist genennet, da wir inne sint.*<sup>713</sup> (WvÖ, V. 1242-1247)

Wildhelm erkundigt sich auf diese Information hin, ob es sich bei seinem Gegenüber ebenfalls um einen Heiden handle: *,lieber herre‘ sprach daz kint, sint ir auch ein haiden?’* (WvÖ, V. 1248f.) Wigrich bestätigt seine Zugehörigkeit zum Heidentum und beruhigt den jungen Wildhelm, indem er ihm ganz selbstverständlich zusagt, dass Agrant ihn als Sohn aufnehmen und dass er dessen Tochter zur Schwester haben werde:

*ja‘, sprach der wol beschaiden,  
liebes kint, wis sorgen an!  
dich schol der kunc ze kinde han:  
er hat ein lüstig tóhterlin;  
sich! Daz schol din swester sin!*<sup>714</sup> (WvÖ, V. 1250-1255)

Wildhelm reagiert besorgt auf diese Information mit dem Ausruf *O we!* (WvÖ, V. 1255), doch zugleich hofft er auch mit Gottes Hilfe, am Hofe Agrants das lebendige Original des nächtlichen Bildnisses zu finden.<sup>715</sup>

---

<sup>712</sup> Vgl. WvÖ, V. 1238-1241.

<sup>713</sup> Meine Übersetzung: „Ich bin mir sicher, dass Agrant, mein König, mir sehr gewogen sein wird dank dir“, sagte Wigrich. „Er ist ein sehr bekannter Heide. Das Land, in dem wir uns befinden, heißt Zyzia.“

<sup>714</sup> Meine Übersetzung: „Ja“, sagte der äußerst Kluge, „Lieber Knabe, sei ohne Sorge! Der König wird dich zu seinem Sohn machen. Er hat ein nettes Töchterchen. Du wirst sehen, sie wird deine Schwester werden.“

<sup>715</sup> Vgl. WvÖ, V. 1256-1261.

In dem ersten Moment der Begegnung eröffnet der Text einen Erfahrungsraum für die Erkennung der gegenseitigen Differenz, ein mittels Jagdmotivik stilisierter, gefahrenvoller Augenblick. Wildhelm reagiert mit gemischten Gefühlen auf Wigrichs heidnischen Glauben: er ist besorgt und zuversichtlich zugleich. Wigrichs von dem Affekt der Überraschung dominierte Antwort auf Wildhelms Ankunft ist vor allem durch die Performanz des Staunens geprägt. Der Text vermittelt einen augenblickhaften Moment der Erfahrung von Differenz mit affektiven, teils gegensätzlichen Figurenreaktionen und einer gewissen Aura der Bedrohlichkeit. Die Differenzwahrnehmung in der analysierten Szene bleibt auf religiöse Normen beschränkt, die wiederum bipolar angelegt bleiben. Dieser ambiguo Moment des Erstaunens, wie Greenblatt ihn in *Marvelous Possessions* entwickelt,<sup>716</sup> geht als zeitlich verstandene Koordinate aber keinem *third space* voraus, in dem die religiösen Differenzen einem Aushandlungsprozess unterlägen.

Vergleicht man diese Passage der sinnlichen Wahrnehmung des Anderen mit dem Textbestand in der Stuttgarter und Darmstädter Handschrift, bestätigt sich die Partikularität dieses Momentes.<sup>717</sup> In beiden Handschriften stellt Wigrich monologisch das Land des heidnischen Königs Agrant vor. Wildhelms Fragen hinsichtlich der religiösen Zugehörigkeit von Wigrich und dessen darauffolgende Besorgnis, verbunden mit der beschwichtigenden Antwort Wigrichs, treten daher in der vorliegenden Textstelle in ihrer reziproken Anlage umso stärker hervor.<sup>718</sup>

Was bei der Figur Wigrichs in diesem Zusammengang weiter hervorsticht, ist seine Selbstwahrnehmung. Er charakterisiert sich als dem Heidentum zugehörig und manifestiert dadurch, anderskulturelle Wahrnehmungsmuster in Bezug auf das eigene Selbstbild internalisiert zu haben. Hierbei handelt es sich um eine Projektion dominierender Vorstellungen in den Anderen hinein. Dieses Verfahren wird durch Wigrichs Antizipation von Wildhelms Besorgnis ob der religiösen Differenz seines Gegenübers verstärkt. Daraus lässt sich schließen, dass Wigrich in der Auseinandersetzung mit sich selbst dem Stereotyp des Anderen begegnet und dessen Sichtweise auf sich selbst affirmiert.

---

<sup>716</sup> Vgl. Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder oft the New World*, S. 14 u. S. 16.

<sup>717</sup> Die Handschriften lassen sich in zwei Gruppen unterteilen, die sog. Gothaer und die sog. Heidelberger Redaktion. Unterschiede der beiden Redaktionen auf inhaltlicher Ebene wurden vor allem im Bereich der politischen Haltung Johanns festgestellt. Die Stuttgarter und Darmstädter Handschrift gehören der sog. Heidelberger Redaktion an. - Zum Handschriftenstemma und zu den Einzelbeschreibungen der Handschriften siehe: Dietl, *Minnerede*, S. 13-33. - Zum Textbestand in den Handschriften: vgl. Cod. HB XIII 4, 8v u. 9r. - Der Zugriff auf das Digitalisat der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart ist am 30.03.2016 erfolgt: [http://digital.wlb-stuttgart.de/sammlungen/sammlungsliste/werksansicht/?no\\_cache=1&tx\\_dlf%5Bid%5D=2170&tx\\_dlf%5Bpage%5D=1](http://digital.wlb-stuttgart.de/sammlungen/sammlungsliste/werksansicht/?no_cache=1&tx_dlf%5Bid%5D=2170&tx_dlf%5Bpage%5D=1) und vgl. Hs 4314, 7r. - Das Digitalisat der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt wurde am 30.03.2016 abgerufen. - <http://tudi-git.ulb-tu-darmstadt.de/show/Hs-4314/0001?sid=62e4fb3bcc37356ef95cd561c56e7cf0>

<sup>718</sup> Weitere Vergleiche der beiden Redaktionen und ihrer zugehörigen Handschriften hinsichtlich der Darstellung der west-östlichen Begegnungen und ihrer Repräsentanten in ihrer Mikrostruktur bis hin zu makrostrukturellen Fragestellungen können im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden.

Der Text zeigt an anderer Stelle, dass der Begriff des Heidnischen ausschließlich für die Auseinandersetzung mit den VertreterInnen des Islams besetzt zu sein scheint: im Rahmen der Tugendprobe Wildhelms auf dem Zauberstuhl, dessen meisterhafte Konstruktion Virgil zugeschrieben wird,<sup>719</sup> kommt es zu einer interessanten Beschreibung des antiken römischen Dichters, dem im Mittelalter häufig magische Kräfte zugeschrieben wurden.<sup>720</sup> Virgil wird als *niht ain kristen* charakterisiert.<sup>721</sup> Der Text scheint, um auf den Zustand des Nicht-zum-Christentum-Bekehrtheits zu verweisen, den Begriff des Heidnischen zu vermeiden, und bedient sich einer Paraphrase *ex negativo*. Der Terminus *heide* scheint besetzt zu sein für die (zeitgenössischen) VertreterInnen der islamischen Religion und daher womöglich für das antike, vorchristliche Heidentum nicht anwendbar.

Die Stereotypisierung Wigrichs durch die Selbst-Alienation führt zu einer hybriden Identitätsformation, die nicht zwischen den literarischen Kategorien des Eigenen und des Anderen changiert, sondern zwischen fremd-attribuiertem Eigenem und selbst-attribuiertem Eigenem, die beide wiederum narrative Entfaltungen bzw. Aneignungen sind, generiert aus den Vorstellungen eines christlich geprägten Beobachters und dessen auktorialer Erzählerfigur. Der Transfer des westlichen Weltbildes in die Wahrnehmungsweise des Anderen führt dazu, dass die Anderen zum Sprachrohr des aus dem christlichen Raum kommenden Autors werden, der sich ihrer Stimmen diskursiv bemächtigt, was bereits an der Figur Agrants und dessen hierarchisierender Sicht auf die Religionen sichtbar gemacht worden ist. Bei Wigrich tritt diese Strategie des Textes allerdings noch eklatanter zum Vorschein.

### 8.3.2 Problematische Hybridisierung

#### 8.3.2.1 Wildhelms Eingliederung in den Familienverband

Als Wildhelm die familiäre Integration am Hof Agrants durch Wigrich in Aussicht gestellt wird, beschließt er im Zwiegespräch mit sich selbst, seinen Namen und seine Abstammung zu verbergen und fortan den fingierten Namen Ryal anzunehmen:

*,Got herre, gienge aber ez alsus  
daz ich fünde daz bilde mein,  
so wôlt ich vræuden richer sin  
denne ob ich wær in Osterrich  
herzoge gewaltic, lobelich  
uf mines vater aigen!  
du scholt auch nieman zaigen  
dinen namen, dine sippe.*

<sup>719</sup> Vgl. WvÖ, V. 4932-5079.

<sup>720</sup> Zur Sagenbildung um den Dichter Virgil und zu dessen Vorkommen in der mittelalterlichen Literatur siehe: Mayser, *Studien zur Dichtung*, S. 68-72.

<sup>721</sup> WvÖ, V. 4978.

*Den luten du zerkennen gippe  
du sist genennet Ryal!*<sup>722</sup> (WvÖ, V. 1256-1265)

Auf der Burg Zwingen angekommen, berichtet Wigrich über die wundersame Ankunft des Knaben<sup>723</sup> und deutet die Tatsache, dass dieser die gefährliche Reise auf dem Baum überlebt hat, als Lohn Apollos für Agrants großzügige Opfergaben.<sup>724</sup> Wildhelm verschweigt seine Einwände gegenüber Wigrichs religiös motivierter Deutung seiner Ankunft in Zyzia:

*Diz rede den knaben duht ein spot;  
iedoch do swaig er stille,  
wan ez was sin wille  
daz ez der kunc ze hail im nan.*<sup>725</sup> (WvÖ, V. 1328f.)

Agrant schließt sich Wigrichs Sicht auf das Geschehene an, und Wildhelm wird sogleich an Sohnes statt in die Familie aufgenommen und als rechtmäßiger Erbe und Nachfolger Agrants eingesetzt:

*do sprach der kunc: „sider mich  
beraten hat Appolle,  
so schol der knab mit volle  
erzogen werden als min kint:  
was der minen lehen sint,  
diu schol er lihen nach mir.  
liebes kint, diu gib ich dir  
durch Appollius den got.*<sup>726</sup> (WvÖ, V. 1334-1341)

Wildhelm bedankt sich für die großzügige Behandlung an ihm *vil armen vunden* (WvÖ, V. 1346) und wünscht Agrant für diese Geste entsprechende Belohnung durch Apollo.<sup>727</sup> Diese Reaktion manifestiert die Anpassungsfähigkeit des jungen Wildhelms an die neue, nicht-christliche Umgebung. Der Erzähler kommentiert die Maßnahme als *furbetræhtikeit* (WvÖ, V. 1267), als überlegtes Handeln in der Hoffnung positiver Auswirkungen.

Wildhelm, der fortan den Namen Ryal trägt, wird zunächst als gleichberechtigtes Mitglied in die königliche Familie integriert und zum geschwisterlichen Spielgefährten Aglyes,

<sup>722</sup> Meine Übersetzung: „Herr und Gott, wenn es aber so liefe, dass ich mein Bildnis fände, dann wäre ich glücklicher als wenn ich in Österreich lebte als mächtiger und lobenswerter Herzog über das von meinem Vater ererbte Land! Du sollst wahrlich niemanden deinen Namen und deine Abstammung verraten. Gib gegenüber den Leuten vor, dass dein Name Ryal sei!“

<sup>723</sup> Vgl. WvÖ, V. 1282-1311 u. V. 1317-1323.

<sup>724</sup> Vgl. ebd., V. 1324-1327.

<sup>725</sup> Meine Übersetzung: Diese Worte erschienen dem Knaben als ein Hohn. Er schwieg aber, denn der König sollte sein Erscheinen als göttliches Wirken an sich selbst deuten.

<sup>726</sup> Meine Übersetzung: Da sagte der König: „Da Apollo mich [mit ihm] gesegnet hat, soll der Knabe genauso, als ob er mein eigener Sohn wäre, erzogen werden. Alle Lehen, die mir gehören, soll er als Lehensherr vergeben nach meinem Tod. Mein lieber Sohn, ich werde dir alle meine Lehnsgüter vermachen meinem Gott Apollo zuliebe.“

<sup>727</sup> Vgl. WvÖ, V. 1345-1349.

in der er das ihm nächtlich erschienene Bildnis wiedererkennt. Die Minne der beiden füreinander wird, dargestellt durch den Topos der Blitze aussendenden Augen, noch im Kindesalter entfacht.<sup>728</sup> Die beiden üben fortan im kindlichen Spiel die Rolle der Liebenden. Ihre gegenseitige Zuneigung bleibt unbemerkt, bis die Natur sich in den beiden unerfahrenen Kindern regt und sie nach Erfüllung körperlicher Liebe streben.<sup>729</sup> Wildhelm verweist auf die nächtlichen Liebesbeweise seiner Pflegeeltern und ermuntert Aglye, es ihnen gleich zu tun:

*Er sprach: „liebes bûllin!  
hastu iht versinnet dich,  
als ich han versinnet mich,  
wa von diu liebe müge komen?  
der ich war han genomen  
an minem lieben vâterlin  
und auch an der kûngin:  
die sint ein ander also holt,  
ich wæn si der minnen solt  
zu einander hat gepfliht,  
und wæn ez si von der geschiht  
daz si alle naht næhticlich  
sich zu ein ander minneclich  
nacket an ein bette legent;  
swes si da mit werken pflegent,  
daz liebt in leben und lip.“*<sup>730</sup> (WvÖ, V. 1722-1737)

Als die Eltern von Wildhelms Beischlafabsichten erfahren, untersagen sie eine Liebesbeziehung und verbieten den Beiden, künftig weiter miteinander zu kommunizieren.<sup>731</sup> Eine räumliche Trennung wird zunächst nicht erwogen. Das Einsetzen der elterlichen Instanz der *huote* wird aus der Sicht der Mutter dadurch begründet, dass Wildhelms bzw. Ryals Besitzverhältnisse und dessen Abstammung nicht bekannt seien und dass Aglye ein ihr an Abkunft und Vermögen ebenbürtiger Mann zustehe:

<sup>728</sup> Vgl. ebd., V. 1389-1393.

<sup>729</sup> Vgl. ebd., V. 1662-1668 u. V. 1682-1687.

<sup>730</sup> Meine Übersetzung: Er sagte: „Meine Liebste, hast du dich auch wie ich gefragt, wo die Liebe wohl herkommt? Ich habe diese an meinem lieben Väterchen und auch an der Königin bemerkt. Die [beiden] sind einander in ihrer gegenseitigen Verbindung so zugetan. Ich denke, dass es daher kommt, dass sie sich jede Nacht liebevoll nackt zusammen ins Bett legen. Was auch immer sie dort tun, es bereitet ihnen Freude.“

<sup>731</sup> Aufgrund des Redeverbots wird die Minnekommunikation heimlich mittels Briefaustausch beim gemeinsamen Ballspiel und Tanz fortgeführt. Zur Briefkommunikation im *Wilhelm von Österreich* siehe: Werner Röcke, *Liebe und Schrift. Deutungsmuster sozialer und literarischer Kommunikation im deutschen Liebes- und Reiseroman des 13. Jahrhunderts*. (Konrad Fleck: <Florio und Blanscheffur>, Johann von Würzburg: <Wilhelm von Österreich>); Christoph Huber, *Minne als Brief. Zum Ausdruck von Intimität im nachklassischen Roman* (Rudolf von Ems: <Willehalm von Orlens>; Johann von Würzburg: <Wilhelm von Österreich> und Martin Muschick, *Der Brief als Liebesgabe. Zur symbolischen Gestaltung der Briefvermittlung im <Wilhelm von Österreich> des Johann von Würzburg*.

*„unser schönes tóchterlin  
ist edel von geslæht  
und rich an gútes mæht;  
so waistu niht von welher habe  
ist geborn dirre knabe  
oder wie ez umme sin adel stat.“*<sup>732</sup> (WvÖ, V. 1788-1793)

Soweit der Gang der Handlung. Kehren wir aber noch einmal zu Wildhelms Landung auf dem fremden Territorium zurück und betrachten dessen Namenscamouflage eingehender. Geht es hier um ein durch die Begegnung mit dem heidnischen Wigrich ausgelöstes strategisches Kalkül? Nimmt Wildhelm nur einen anderen Namen an oder bricht er mit seiner bisherigen Identität, entfremdet er sich etwa von seiner Heimat und seiner Familie oder gar von sich selbst?

Über die positive Positionierung des Erzählers hinaus finden sich im Text zunächst keine direkten Bezugnahmen auf Wildhelms Entschluss. Die Namenslüge lässt sich – bezugnehmend auf den sich daran unmittelbar anschließenden Erzählerkommentar – als präventive Maßnahme gegen religiöse bzw. kulturelle Voreingenommenheit deuten, denn zu ihr entschließt sich Wildhelm direkt im Anschluss an Wigrichs Selbstdarstellung als Heide. Der Erzähler greift in seiner Kommentierung weniger wertend ein, als dass er vielmehr die Intention, die erhoffte positive Beeinflussung des Geschehens, hervorhebt. Oder anders gesagt, wie Muschick argumentiert, wird der Namenswechsel durch das Heraustreten aus der christlichen und durch den Eintritt in die andere Ordnung bedingt und stellt eine Anpassung an die neue Umgebung dar.<sup>733</sup>

Manfred Scholz, der Deutungsvarianten für die Annahme des Namens Ryal zusammenstellt, hält intertextuelle Verbindungen zu Gottfrieds *Tristan* als Erklärungsansatz für am wahrscheinlichsten. Er führt dazu das den beiden Texten gemeine Moment des Verschweigens des Namens und vor allem die Namensähnlichkeit mit Tristans Ziehvater Rual an.<sup>734</sup> Ein gravierender Fehler, der bisher von der Forschung unbemerkt geblieben ist, unterläuft Scholz bei der Interpretation des Dialoges zwischen Wildhelm und Wigrich, indem er davon ausgeht, dass Wildhelm sich als Heide ausgibt und dass das Attribut (*wol bescheiden*), das der Erzähler eigentlich Wigrich zuschreibt,<sup>735</sup> im Zusammenhang steht mit Wildhelms

<sup>732</sup> Meine Übersetzung: "Unser liebeizendes Tóchterchen ist von adliger Abstammung und reich an Besitz und Vermögen. Und du weißt nicht, über welches Eigentum dieser Knabe von Geburt an verfügt und wie es um seine adlige Abstammung steht."

<sup>733</sup> Vgl. Muschick, *Der Brief als Liebesgabe*, S. 206 [Anm. 8].

<sup>734</sup> Vgl. Manfred Günter Scholz, *Zum Verhältnis von Mäzen, Autor und Publikum im 14. und 15. Jahrhundert. <Wilhelm von Österreich> - <Rappoltsteiner Parzifal> - Michel Beheim*, S. 18 [Anm. 38].

<sup>735</sup> Bei der Einführung der Figur Agrants wird diesem ein ähnliches positives Attribut verliehen. Agrant wird als verständig charakterisiert. Vgl. WvÖ, V. 379f.



Gelehrtheit und Gewandtheit und der von ihm fälschlicherweise angenommenen Verstellung, die er wahrscheinlich im Rahmen seiner Suche nach Parallelen zum *Tristan* in den Text hineinliest (Tristan gibt sich als Spielmann aus).<sup>736</sup>

Scholz will Wildhelms Rolle in erster Linie als die eines Suchenden – in Analogie zu den Suchreisen Ruals – verstanden wissen. Doch eine ernstzunehmende Analyse der Namensfrage muss über die parallelisierende Darstellung zweier sich in ihrer Namensgebung ähnelnden Figuren hinausgehen, zumal das bei Wildhelm nur sekundär der Fall ist. Wildhelms Gedankenmonolog fordert eine tiefergehende Deutung, die über die Suche nach den potentiellen Gründen auch die Konsequenzen des Namenswechsels miteinbeziehen und in Abgrenzung zu den bei Scholz zusammengestellten Vorschlägen, auf die auch Schneider rekurriert,<sup>737</sup> dem Text eine eigene handlungslogische Dimension über Motivrekurrenzen und Schemazitate hinaus zugestehen muss.

Anders als Gottfrieds Protagonist Tristan, der sich bei seiner Landung in Irland ebenfalls des in mittelalterlicher Literatur (vor allem in der Brautwerbungsepik) verbreiteten Motivs der Ankunftslist bedient und sich als Spielmann Tantris ausgibt,<sup>738</sup> hat Wildhelm nicht mit einer auf seine Person gerichteten Feindseligkeit zu rechnen. Tristan weiß bereits vor seiner Landung, mit wem er es in Irland zu tun haben wird, und er weiß um den Hass Isoldes ihm gegenüber. Wildhelm erfährt erst bei seiner Landung auf dem ihm fremden Territorium von dem Heidentum der einheimischen Bevölkerung, und diese Information scheint ihn zu bewegen, seinen Namen abzulegen und einen neuen anzunehmen. Der Protagonist bricht aber nicht nur mit der Namensgebung durch seinen Vater,<sup>739</sup> er distanziert sich auch von seiner Familie und seiner gesellschaftlichen Rolle, um mit seiner Traumgeliebten – anders als im anzitierten *Tristan*-Roman oder anderen Erzählungen mit Brautwerbungsthematik – in deren Heimat dauerhaft zusammenleben zu können (das ist die Intention seiner Migration).

Durch seinen Namenswechsel alieniert sich Wildhelm sozusagen selbst, um – dies scheint mir vor dem Hintergrund des Handlungsverlaufs die plausibelste Deutung – seine Partizipationsabsichten an der heidnischen Gesellschaft zu realisieren. In diesem Zusammenhang ist auch Wildhelms nach außen hin wohlwollende Haltung gegenüber Agrants Gott Apollo und das Überspielen der eigenen Abneigung zu bewerten. Der herbeigeführte Bruch

---

<sup>736</sup> Vgl. Scholz, *Zum Verhältnis von Mäzen*, S. 18. Auch Wentzlaff-Eggebert, dessen Argumentation aufgrund fehlender Belege undurchsichtig bleibt, geht davon aus, dass Wildhelm sich als Heide ausgibt, was eine genaue Lektüre über die entsprechende Textstelle hinaus aber widerlegt. Wildhelm wird von den Orientalen als Fremder wahrgenommen, und stärker noch wiegt das Argument, dass Aglye sich später bereit erklärt, Wildhelms Glauben anzunehmen. Vgl. Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters*, S. 292.

<sup>737</sup> Vgl. Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 138.

<sup>738</sup> Vgl. Gottfried von Straßburg, *Tristan*, V. 7559-7562.

<sup>739</sup> Die väterliche Namensgebung wird nachträglich in Kapitel 8.4 mit Hilfe der gewonnenen Einsichten hinsichtlich des Namenswechsels thematisiert, entgegen der eigentlichen Chronologie der Handlung.

mit der eigenen (vor allem sozialen) Identität führt konträr zu Wildhelms Integrationsabsichten jedoch dazu, dass bestimmte durch das bereits stattgefundene Zusammentreffen der einander freundschaftlich gesonnenen Väter erwartbare Mechanismen gegenseitiger Begegnung nicht aktiviert werden können. Vollmann-Profe liegt falsch, wenn sie behauptet, dass für den Protagonisten Name und soziale Herkunft belanglos seien.<sup>740</sup> Ihre Argumentation basiert auf der Deutung, dass ab dem Zeitpunkt, ab dem Wildhelms wahre Identität bekannt wird, keine Veränderung seiner gesellschaftlichen Position eintritt. Sie übersieht dabei aber, dass der fehlende Nachweis von Besitz und Abkunft zur Verhinderung der Liebesbeziehung durch die elterliche Instanz der *melde* bzw. *huote* und zum Ausbleiben einer Konsolidierung seiner Stellung an Agrants Hof und darüber hinausführen.

Wildhelms Annahme einer neuen Identität kann somit als strategisches Moment betrachtet werden, eine unbelastete Basis für die Aufnahme gegenseitiger Beziehungen zu schaffen. Das Verhalten Wildhelms wird vom Erzähler als eine vorausschauende Maßnahme bewertet, mündet aber in einen Zustand andauernder Fremdheit in Bezug auf sich selbst und die Anderen, eine These, die im weiteren Verlauf der Ausführungen erhärtet werden wird.

Wildhelms Strategie scheint zunächst jedoch aufzugehen. Er wird bei der ersten Begegnung mit König Agrant sogleich als dessen Nachfolger und Erbe eingesetzt. Doch was den Anschein eines Signals des Vertrauens und der Nähe oder auch der väterlichen Fürsorge hat, ist wohl vielmehr Agrants Reaktion auf das in seinen Augen göttliche Wirken geschuldet und als politische Maßnahme zur Herrschaftssicherung zu deuten. Wildhelm hingegen, der Agrant in einem Gespräch mit Aglye als „geliebtes Väterchen“ bezeichnet,<sup>741</sup> zeigt emotionale Verbundenheit und Vertrautheit in deutlichem Kontrast zur anfänglichen rein „äußerlich-normativen Angleichung“ an das neue Umfeld.<sup>742</sup> Agrant und seine Frau hingegen hegen den Gedanken, Wildhelm töten zu lassen, verfolgen diesen aber aufgrund der damit einhergehenden Schädigung ihrer Ehre nicht weiter.

Wildhelms Identität ist zu einem komplexen Gebilde geraten, das aus der Abgrenzung von bisher Eigenem im Hinblick auf Familie, Herkunft und den eigenen Namen, durch die in erster Linie nur vordergründige Integration und Akzeptanz bestimmter Normen der Anderen im Bereich der Religion und deren gleichzeitiger Ablehnung resultiert. Diese Überlagerungen von Eigenem und Anderem sind ein Resultat von Wildhelms Mimikry, die ihm aber zunächst – entgegen der Möglichkeiten, die Bhabha mit dieser Denkfigur verbindet – nicht zu einem größeren Handlungsspielraum verhilft, sondern in umgekehrter Weise zur Vereinnahmung Wildhelms durch die Anderen führt. Der Hybridisierungsvorgang, den

---

<sup>740</sup> Vgl. Gisela Vollmann-Profe, *Johann von Würzburg, <Wilhelm von Österreich>* S. 126. Schneider distanziert sich ebenfalls von Vollmann-Profes Urteil. Vgl. Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 138.

<sup>741</sup> Vgl. WvÖ, V. 1727.

<sup>742</sup> Muschick, *Der Brief als Liebesgabe*, S. 207.

Wildhelm in Bezug auf seine Identität initiiert, wird, wie die Ausführungen des nächsten Teilkapitels zeigen, zu einer Instrumentalisierung Wildhelms durch Andere führen.

### 8.3.2.2 Wildhelms Status des *ellenden*

Als der ebenfalls aus dem orientalisch-asiatischen Raum stammende unverheiratete König Walwan von der Vorbildlichkeit Aglyes erfährt, schickt er drei seiner besten Ritter auf erfolgreiche Brautwerbungsfahrt nach Zyzia.<sup>743</sup> Die Verheiratung Aglyes mit Walwan wird dem Wortlaut des Textes zufolge sogleich nach heidnischer Sitte besiegelt.<sup>744</sup>

Die geplante Hochzeit kann aber wegen des Einfalls des Königs Persit von Marroch in Walwans Reich Frigia nicht vollzogen werden.<sup>745</sup> Vor diesem Hintergrund rät Agrant seinem künftigen Schwiegersohn Walwan, sich von seinem Konkurrenten Wildhelm nach Frigia begleiten zu lassen:

*,tohterman, folge mir  
und nim den jungelinc mit dir  
den ich han in der pflege min:  
für war, diu amye din  
trait im holde sinne  
so wont auch im ir minne  
in dem mūt stæte.  
ich fürht der Minne ræte  
daz die niht gûtes schaffe.*<sup>746</sup> (WvÖ, V. 2839-2847)

Walwan beschließt, den Konkurrenten außer Landes zu schaffen:

*,triun so wær ich ein affe, ‘  
sprach der kûnc Walwan,  
schölt ich in hinder mir hie lan.*

<sup>743</sup> Vgl. WvÖ, V. 2144-2161.

<sup>744</sup> Vgl. ebd., V. 2184-2192.

<sup>745</sup> Vgl. ebd., V. 2808-2827. - Marroch scheint ebenfalls ein Territorium in Kleinasien zu sein. Ihm wird im Verlauf des Romans die Hauptstadt Baldach (mit Angabe des arabischen Namens Mech/Mekka V. 5533). Dietl nimmt an, dass es sich um das nordafrikanische Marokko handelt. Vgl. Dietl, <Du bist der aventure frucht>. S. 171. Auch Nigel Palmer vertritt diese Ansicht und gibt zu, dass die dem Land Marroch zugewiesene Hauptstadt Baldac (Baldac ist der latinisierte mittelalterliche Name für Baghdad) berechnete Fragen aufwerfe. - Meines Erachtens ist die Identifizierung Marrochs mit dem nordafrikanischen Marokko vor dem Hintergrund, dass sich die meisten der orientalischen Toponyme nachweisbar in Asien verorten lassen (siehe dazu auch Palmers Vorschlag, Sicilia als Teil Armeniens zu deuten vgl. Anm. 655 in dieser Arbeit) und angesichts der Beobachtung, dass Marroch/Marioch mit einem in Kreuzzugschroniken wichtigen und häufig auftretenden Handlungsschauplatz in Vorderasien, im heutigen Armenien zu korrelieren scheint, nicht überzeugend. - Siehe dazu exemplarisch die den Ersten Kreuzzug (1096-99) thematisierenden Chroniken Alberts von Aachen, Roberts von Reims und Wilhelms von Tyrus: Albert von Aachen, *Historia Jerosolimitana*, S. 182 (Buch iii. Kapitel 28); Sweetenham (Hg.), *Robert the Monk's History*, S. 119 und Robert B. C. Huygens (Hg.), *Guillaume de Tyr. Chronique*, S. 240 (Buch 3, Kapitel 18 u. Buch 4, Kapitel 7).

<sup>746</sup> Meine Übersetzung: „Schwiegersohn, höre auf mich und nimm den Jüngling, den ich in meiner Obhut habe, mit. Deine Geliebte empfindet wahrlich Zuneigung für ihn. Seine Gedanken sind auch ständig auf ihre Minne gerichtet. Ich befürchte, dass der Einfluss der Minne zu nichts Gutem führt.“

*so wurd ich liht ze leste  
sin tore und enweste  
wenne ich het pris oder ere;  
sus wirt Ryal der here  
gefüret uzzer lande!*<sup>747</sup> (WvÖ, V. 2848-2855)

Walwan strebt nicht nur die räumliche Trennung der beiden Liebenden an. Er wendet Agrants Plan in eine tödliche Intrige, als er mit seinen Fürsten beschließt, Wildhelm als persönlichen Überbringer eines Briefes zum gegnerischen König Persit zu schicken:

*der was mit siner fürsten schar  
des ze rate worden gar  
daz der ellende knabe hoch  
wider sagen von Marroch  
dem richen künge scholde.*<sup>748</sup> (WvÖ, V. 3049-3053)

Wildhelm bekommt von Walwan folgenden Auftrag, der weniger einem Botendienst als vielmehr einer Verbannung gleicht:

*,Ryal, du scholt dich beraiten  
und scholt on alles baiten  
gein Marroch balde rite,  
und scholt den künge Persiten  
wider sagen von mir.  
und høre was ich gebiute dir:  
ich wil daz du mir aide swerst,  
swenne du von huse verst,  
daz du durch kainer slahte not,  
durch kain vorht umme dinen tot,  
noch durch kain vraise  
wendest dine raise  
bis du den künig Persit  
von Marroch sehest, und la nit  
du gebst im in sine hant  
disen brief, und wis gemant  
daz du niht wider keren scholt!*<sup>749</sup> (WvÖ, V. 3057-3074)

---

<sup>747</sup> Meine Übersetzung: „Ich wäre wahrhaftig ein Affe“, sagte König Walwan „wenn ich ihn [= Ryal] hier zurücklassen würde. So würde ich schließlich mit großer Wahrscheinlichkeit am Ende von ihm verspottet und mir wären Ruhm und Ansehen fern. Deshalb wird der stolze Ryal außer Landes geführt!“

<sup>748</sup> Meine Übersetzung: „Dieser [= Walwan] war mit seinen Fürsten zu dem Entschluss gekommen, den fremden, vornehmen Knaben damit zu beauftragen, dem mächtigen König von Marroch die Fehde anzukündigen.“

<sup>749</sup> Meine Übersetzung: „Ryal, du sollst dich aufmachen und augenblicklich nach Marroch reiten und König Persit die Fehde erklären. Und höre zu, was ich dir befehle: ich will, dass du mir folgenden Eid schwörst, dass du, sobald du dein Zuhause verlassen hast, aufgrund keinerlei Art von Not, aus Angst vor dem Tod und nicht aufgrund einer Bedrohung zurückkehrst, bevor du bei König Persit von Marroch bist, und unterlasse es nicht, ihm diesen Brief in seine Hand zu übergeben und vergiss nicht, nicht zurückzukehren!“

Walwan nutzt das Wissensdefizit des nicht-einheimischen *ellende[n]* Knaben (WvÖ, V. 3051) und dessen jugendliche Unerfahrenheit aus, um sich seines Konkurrenten zu entledigen.<sup>750</sup> Die entscheidende ihm vorbehaltene Information erhält Ryal erst von einer ebenfalls zu Persit gesandten Botin,<sup>751</sup> bevor er von Persit selbst von dessen Gewohnheit erfährt, die Boten anderer Länder, die ihm die Fehde erklären, töten zu lassen.<sup>752</sup> Wildhelms Nichtwissen hinsichtlich des in Marroch üblichen Vorgehens wird instrumentalisiert im Rahmen der von Walwan initiierten mörderischen Intrige. Seine fehlende Zugehörigkeit zum übergeordneten Bezugssystem und die damit verbundene Unkenntnis landestypischer Gepflogenheiten werden missbraucht. Es wird deutlich, dass Wildhelm aus der Sicht der einheimischen Orientalen im Status eines Fremden verhaftet bleibt, obwohl er am Hof Agrants ein Zuhause gefunden zu haben scheint,<sup>753</sup> was aus Walwans Worten ablesbar ist, denn Ryal soll laut Walwans Befehl sein Zuhause verlassen und in die Ferne aufbrechen. Für die Deutung einer Familiarisierung Wildhelms spricht auch die über die Zuneigung Aglyes hinausgehende, bereits angesprochene emotionale Annäherung bzw. Verbundenheit mit seinen Ersatzeltern. Doch selbst Aglye charakterisiert ihren Geliebten als Fremden.<sup>754</sup> Und dabei bleibt es nicht. Auch der Erzähler weist Wildhelm kontinuierlich – seit seinem Aufbruch in den Orient – das Attribut des Fremden zu und tut dies auch, als Wildhelm sich in dem aus dem orientalischen Raum-Zeit-Kontinuum herausgelösten Aventiure-Raum bewegt.<sup>755</sup> Die Handlung in der Anders-Welt, in der Wildhelm Mischwesen und mit dem Teufel assoziierten Gestalten begegnet, deren Fremdartigkeit sich aber nicht über die Zugehörigkeit zu einem anderen

---

<sup>750</sup> Zum Motiv der Intrige, dessen Doppelungen im *Wilhelm von Österreich* und zur Ubiquität von Intrigen im späthöfischen Roman siehe: Matthias Meyer, *Hintergangene und Hintergeher. Überlegungen zu einer Poetik der Intrige in <Mai und Beafloer>, <Friedrich von Schwaben> und <Wilhelm von Österreich>*, S. 129-132. - Meyer übersieht, dass Walwans Intrige an Wildhelm anders als weitere Intrigen zuungunsten oder zugunsten Wildhelms oder solche, die von ihm selbst ausgehen, mit kultureller Andersheit und deren Instrumentalisierung verbunden ist. Eine genaue Differenzierung der Intrigen im Text wäre daher wünschenswert.

<sup>751</sup> Vgl. WvÖ, V. 4844-4858.

<sup>752</sup> Vgl. ebd., V. 5224-5227.

<sup>753</sup> Vgl. ebd., V. 3064.

<sup>754</sup> Vgl. ebd., V. 2356.

<sup>755</sup> So zum Beispiel in den Versen 3831 *ellender gast*, 3894 *ellenden Ryalen*, 4143 *der junge ellende*. In Vers 13384 betont der Erzähler, dass Wildhelm wegen seiner Liebe zu Aglye zu einem Fremden geworden sei. Die Erzählhandlung bis zu Wilhelms Eintreffen bei König Persit lässt sich wie folgt skizzieren: In der Begegnung mit dem *aventür hauptman* wird der Protagonist mit dem Prinzip der *aventüre* konfrontiert, worauf sein eigentlicher Bewährungsweg folgt. Im siegreichen Kampf gegen Joraffin im *gebirge viurin* wird ihm als Symbol vollkommener Tugend der Cupido-Helm verliehen. Wildhelms Tugendhaftigkeit wird – nach der Errettung der Botin von Media – auf dem Zaubergestühl des Virgilius erprobt. Es folgen Konfliktsituationen und Kämpfe auf orientalischem Boden. Die Befreiungsaventiure in Belgalgan gegen den Teufelsson Merlin weist Parallelen zum Geschehen im Feuergebirge Joraffins auf und führt den Helden erneut in eine nach den Gesetzen der Aventiure konstruierte Anderswelt. - Siehe auch die Inhaltsskizze bei Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 22f. Herweg unterscheidet in seiner These einer dreifach gestuften Fremde, die poetologisch-symbolischen Landschaften Joraffins und Merlins, das höfisch akkulturierte orientalische Königreich Zyzia und das Königreich Marroch, als gefährliche Kehrseite Zyzias. Vgl. Mathias Herweg, *Zwischen Handlungspragmatik, Gegenwartserfahrung und literarischer Tradition. Bilder der ‚nahen Heidenwelt‘ im späten deutschen Versroman*, S. 96.

kulturellen bzw. religiösen Bezugssystem konstituiert, wird für die Analyse bewusst ausgeklammert.

Über die herausgearbeiteten Attribuierungen durch Andere hinaus schreibt sich Wildhelm selbst die Rolle des Fremden zu, worauf weiter unten rekuriert wird. Wildhelms Status als *ellender* ruft Positionierungen verschiedener Figuren hervor, die miteinander verbindet, dass sie den wahrgenommenen Zustand als defizitär bewerten. Wildhelms als problematisch empfundene Identität ruft mehrfache Stellungnahmen hervor, die sich in der erzählten Figurenperspektive niederschlagen, in der Wahrnehmung Wildhelms durch die fokalen Figuren.<sup>756</sup>

## 8.4 Rückblick: die väterliche Namensgebung

Wildhelms Identitätscamouflage und die Tatsache, dass er sich durch das Pseudonym vor dem Hintergrund seiner Herkunft zu einer konturlosen Gestalt alieniert, bedingen das Scheitern der Partizipationsmöglichkeiten an Agrants Hof. Dabei muss aber auch Leopolds Schweigen über die Umstände vor und bei Wildhelms Geburt und über die Verbindung zu Agrant und seiner Tochter mitbedacht werden. Das Wissensdefizit verhindert, dass Wildhelm sich Agrant als Sohn des einstigen Gefährten Leopold zu erkennen geben und dieser ihn entsprechend aufnehmen kann, und ihn stattdessen trotz anfänglicher Maßnahmen familiärer Integration als seinen in Hinblick auf Abstammung und Besitzverhältnisse Fremden ansieht, dem er letztlich die Beziehung zu seiner Tochter untersagt. Ähnlich wie in Wolframs *Parzival* bildet fehlendes Wissen im familiären Kontext den Ausgangspunkt für krisenhafte Momente des Protagonisten. Anders als Parzival wird Wildhelm nicht gänzlich der Zugang zu Wissen über die eigene Abstammung, die eigene Familie und die Welt verwehrt. Auch werden ihm keine reduzierten, zu Missverständnissen und Fehleinschätzungen führenden Lehren zuteil. Wildhelm erfährt hingegen eine intensive Erziehung und umfangreiche Ausbildung in den Künsten von den besten Gelehrten des Landes und wird zu einem *puer senex* herangezogen. Es ist vor allem das fehlende Wissen um die Etymologie des eigenen Namens, das zu einem mit der Landung in der orientalischen Welt einsetzenden und andauerenden Prozess der Selbstentfremdung führt.

Vor Wildhelms Taufe diskutieren die Eltern über die Vergabe eines passenden Namens. Der Vorschlag der Mutter, den väterlichen Namen an den Sohn weiterzugeben, wird von Leopold abgelehnt. Er beschließt, ihm anstelle eines genealogisch-dynastisch motivierten Namens den symbolischen Namen *Wildhelm* zu verleihen, der retrospektiv Sinnbild für die Konfrontation des Vaters mit der Fremde (*wilde* vert V. 264) und für das gnadenvolle göttliche Eingreifen sein soll:

---

<sup>756</sup> Auf das von Génette entwickelte Konzept der Fokalisierung wird im Rahmen der Zusammenschau zum *Wilhelm von Österreich* abschließend eingegangen.

er [Leopold] sprach: „der wol gestalt  
ist von hohen gnaden komen,  
auch han ich durch in genomen  
vil wilder vert veste,  
da von mich dunket daz beste  
daz man in haizze Wildhalm:  
sein chriege in oren manigen galm  
erschellet in witen richen.  
sin wurde niht gelichen  
nieman kan noch hie sin leben.  
Got selber in uns hat gegeben,  
daz er uns kummer sol versteln!‘  
sus wart der knabe Wildhelm  
getauffet, als diu rede sait.<sup>757</sup> (WvÖ, V. 556-569)

Die Ablehnung Leopolds, das Patronym an den Sohn weiterzugeben, und dagegen die Biographie des Sohnes auf die Erfahrung des Fremden hin zu beeinflussen, konterkariert, wie Schneider herausstellt, den eigentlichen Wunsch nach genealogischer Fortsetzung.<sup>758</sup>

Die Distanzierung des Sohnes von seiner Familie und der Bruch mit den dynastischen Plänen des Vaters sind somit durch die in Wildhelms Namen angelegte Ausrichtung auf die Ferne vorprogrammiert. Der Text rekurriert hier auf eine für das Mittelalter geläufige Denkfigur, nach der der Name das Wesen des Benannten abbilden soll,<sup>759</sup> und somit eine positive Beeinflussung des Lebensweges im Hinblick auf die für die Namensgebung verantwortlichen Charakteristika möglich sein soll.<sup>760</sup>

Die dem Namen eingeschriebene Konnotation des Fremden, die die väterliche Biographie im Hinblick auf die Wallfahrt und vor allem die Durchquerung fremder Länder geprägt hat, wird auf den Sohn übertragen. Bei Leopold sind es weniger die Begegnungen im Orient selbst – das Zusammentreffen mit Agrant ist, wie bereits thematisiert, ausschließlich aus der Sicht Agrants und des Erzählers entworfen – als die Unwägbarkeiten der Reise sowie die

---

<sup>757</sup> „Meine Übersetzung: Er sagte: „Der schöne [Knabe] ist aus großer Gnade heraus geboren. Außerdem habe ich wegen ihm sehr viele gefährliche Wege auf mich genommen. Daher scheint es mir das Beste, ihn Wildhelm zu nennen. Viele Menschen in weit entfernten Reichen sollen von seinen kämpferischen Fähigkeiten erfahren. Seiner Würde und allem, was er in seinem Leben vollbringen wird, kann keiner gleichkommen. Gott selbst hat ihn uns geschenkt und uns von unserem Kummer befreit.“ So wurde der Knabe auf den Namen Wildhelm getauft, wie die Erzählung berichtet.

<sup>758</sup> Vgl. Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 136. Zu möglichen historischen Anbindungen des väterlichen Namens an die österreichische Herzogslinie der Babenberger siehe: ebd., 130 f. Anders als der Name des Vaters, dem eine historische Referenz innerhalb des Babenberger-Geschlechts zugewiesen werden kann, scheint der Name Wildhelms unmittelbar aus dem Gehalt der Erzählung entfaltet. Zu dem intertextuellen Kontext des Namens siehe Dietl, *„Du bist der aventure fruht“*, S. 173.

<sup>759</sup> Man glaubte im Mittelalter bei Eigennamen häufig an eine Korrespondenz zwischen Namen und Träger. Vgl. Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 134 [Anm. 17].

<sup>760</sup> Vgl. Klaus Ridder, *Namengebrauch und Sinnstiftung im Minne- und Aventureoman*, S. 109f.

fremd anmutende Landschaft besonders im Bereich der Flora, die der Erzähler in den Vordergrund stellt. Vertraute Pflanzen wie Rosen und Lilien, die ihrer Farbkomposition wiederum an die österreichischen Wappenfarben erinnern, seien in Asien nicht vorzufinden.<sup>761</sup>

Dahingegen sind es nicht die Begleitumstände der Reise, sondern die Begegnungen mit den Orientalen im Laufe der Migration, vor allem der Erstkontakt mit Wigrich, der Wildhelms weiteren Aufenthalt in der Ferne beeinflusst und sein Bild von den Anderen prägt.

## 8.5 Zwischenfazit

Führt man nun die Beobachtungen zur Namensgebung mit denen aus dem vorhergehenden Kapitel zusammen, kann man schlussfolgern, dass Wildhelms auf sich selbst bezogene Fremdheit, anders als Schneider es annimmt, nicht von Geburt an in seine Identität eingeschrieben ist.<sup>762</sup> Wildhelm erzeugt vielmehr selbst das Signum des *ellenden*, das die Wahrnehmung der Orientalen, des Erzählers und auch seine Sicht auf sich selbst ausmacht. Es handelt sich um ein Attribut, das ihm während seines Aufenthaltes im Orient von verschiedenen Adressaten zugeschrieben wird. Das rührt letztlich daher, dass er auf die Begegnung mit den orientalischen Anderen mit der Strategie der Selbst-Alienation reagiert. Erst die Auseinandersetzung mit dem Anderen, die zu einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Namen führt, entfremdet Wildhelm von sich selbst. Er zeichnet sich somit durch keine doppelte Identität, wie Schneider annimmt,<sup>763</sup> sondern durch eine hybride Identität aus. Wildhelm ist namentlich prädestiniert, in die Fremde zu gehen. Dass er sich selbst fremd wird und für die Anderen ein Fremder bleibt,<sup>764</sup> liegt nicht in der väterlichen Namensgebung, sondern in der Art und Weise, wie Wildhelm dem Anderen in der Ferne begegnet. Die Ursache der zunehmenden Zuspitzung der Situation bis hin zu Walwans Intrige hat ihre Wurzeln in der Unterlassung der Aufnahme wechselseitiger Beziehungen zwischen Wildhelm und Agrant. Zerrbilder individueller Identität behindern natürliche Begegnungsmechanismen, die in gewisser Weise – hier durch die Vorgeschichte – bereits angelegt sind. Ohne das Wissen um die Herkunft des Anderen scheinen dauerhafte, friedliche Beziehungen unmöglich.

---

<sup>761</sup> Vgl. WvÖ, V. 268f. – Schneider liegt an dieser Stelle falsch, wenn sie behauptet, dass der Text keinerlei Aussagen zur Beschreibung der Landschaft mache, und das Attribut *wilde* als leere Chiffre im Raum stehe. Vgl. Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 143.

<sup>762</sup> Vgl. ebd., S. 129. Schneider bezieht sich in ihrer Deutung auf die Reaktion Wildhelms auf das im Traum erschienene unbekannte Bildnis, als das Adjektiv *wilde* zum ersten Mal außerhalb der Vorgeschichte im Zusammenhang mit Wildhelm auftaucht: *des wolt im wesen wilde sin hertze von der angesiht.* (WvÖ, V. 678f.) Anders als Schneider, die hier eine Hineinverlagerung der väterlichen Reiseerfahrungen in die Identität Wildhelms sieht, scheint eine Verdeutlichung der Wirkung der Minne, die nicht nur Wildhelm, sondern eben auch Aglye (!) aus der Bahn wirft, plausibler (*wan daz siu [= die Minne] beidiu gevie* vgl. ebd., V. 686-689).

<sup>763</sup> Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 137.

<sup>764</sup> Unmittelbar nach der Preisgabe seines wahren Namens gegenüber Aglye wird Wildhelm weiterhin das Attribut *der ellende* zugewiesen. Vgl. WvÖ, V. 9608.



Zwei weitere west-östliche Begegnungssituationen, in denen Wildhelm sich erneut mit seiner Identität auseinandersetzt, finden im Folgenden eine nähere Betrachtung. Trotz erfolgreicher Tugendprobe im Stuhl des Virgil gerät Wildhelm in die Gefangenschaft des Königs von Marroch. Zweifel an der Behandlung Wildhelms und dessen bevorstehender Tötung veranlassen Persit, sich beim Papst Rat einzuholen.<sup>765</sup> Wildhelms drohendes Schicksal ruft mitleidiges Klagen unter den adligen Damen in Marroch hervor, die Wildhelm unter den Schutz ihrer Götter stellen. In der Anrufung der heidnischen Götter findet sich ein bemerkenswerter, bislang unbeachtet gebliebener Tatbestand. Unter den als heidnisch markierten Göttern befinden sich Mahmet, Jupiter, Tarffian (Handschrift Ha bietet die Lesart Terviant) und Bilwer.<sup>766</sup> Erneut zeigt sich die mit dem islamischen Glauben häufig verbundene Polytheismus-Vorstellung.<sup>767</sup> Neben dem als Gott dargestellten Propheten Mahmet und Tarffian, der mit dem in zeitgenössischen Texten verbreiteten Tervigant identisch zu sein scheint und damit zusammen mit Mahmet zu den Hauptgöttern in den Götterkatalogen christlicher Autoren gehört, findet sich der aus dem antiken Heidentum stammende Gott Jupiter. *Bilwer* hingegen wird in keinem anderen Werk aus dem Referenzkorpus und darüber hinaus als Gott aufgeführt. Die Forschung hat den als heidnisch markierten Gott mehrheitlich bislang ignoriert, diese unbewusst oder bewusst gelassene Lücke – Kern reiht *bilwer* kommentarlos neben den anderen, häufig belegten ‚klassischen‘ Sarazenengöttern, Jupiter, Mahmet und Tervigant, ein – soll geschlossen werden,<sup>768</sup> indem der Versuch unternommen wird, sich der möglichen Herkunft des Wortes anzunähern. Eine eindeutige Festlegung der Etymologie des Begriffes ist allerdings nicht möglich. Eine sprachhistorisch vertretbare Deutung wäre, *bilwer* auf das mittelhochdeutsche Maskulinum *bilwiz* zurückzuführen.<sup>769</sup> Bei einem *bilwiz*

<sup>765</sup> Vgl. ebd., V. 5530-5549.

<sup>766</sup> Regel kommentiert *Bilwer* als Namen eines orientalischen Gottes (vgl. Textausgabe S. 291). Doch ist wohl eher davon auszugehen, dass es sich um einen den Orientalen attribuierten Gott oder Ähnliches handelt.

<sup>767</sup> An anderer Stelle heißt es im Text: *Ain tail an rieffen Mahmet, vil anderr got si pflagen auch*, (WvÖ, V. 17340f.) - Meine Übersetzung: Ein Teil [der heidnischen Kämpfer] rief Mahmet an, sie beteten aber auch viele andere Götter an.

<sup>768</sup> Vgl. Manfred Kern, *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*, Berlin [u.a.] 2003, siehe Eintrag zu Iuppiter (B 14), S. 339. - Auch Schindler führt Bilwer ohne Kommentierung zusammen mit den beiden Göttern Jupiter und Tarfian an. Vgl. Andrea Schindler, 'von kristen und von haiden'. *Die Ordnung der Welt in Johannis von Würzburg 'Wilhelm von Österreich'*, S. 102.

<sup>769</sup> Das HWB verzeichnet zahlreiche Varianten, was sich dadurch erklären ließe, dass die Schreiber nur eine vage Vorstellung von der Graphie hatten und es immer wieder zu Neuverschriftlichungen kam. Der Schreiber, dem das Wort *bilwiz* vermutlich unbekannt war, könnte es als Eigennamen mit Bildung auf – er interpretiert oder als ein Nomen agentis (< -aere) aufgefasst haben. Oder aber *bil-wiz* ist durch eine apotropäische Abänderung (hier: durch Unterdrückung des Zweitgliedes) zu *bil-wer* geworden. - Im Zuge meiner Recherche bin ich auf Deneckes Ausführungen gestoßen, der sich als Einziger, wenn auch sehr schematisch, mit *bilwer* als Repräsentant des Götterkollegiums im *Wilhelm von Österreich* beschäftigt. Er hält den Zusammenhang mit *bilwiz* für wahrscheinlich und ordnet das als heidnischen Gott dargestellte Wesen in den Kreis der Trolle und Kobolde ein. Vgl. Ludwig Denecke, *Ritterdichter und Heidengötter (1150-1220)*, S. 80. - Für die Herleitung von *bilwer* aus *bilwiz* spricht meines Erachtens, dass in Wolframs *Willehalm* (der Erzähler rekurriert mehrfach auf Wolframs *Titurel*, auf den Dichter selbst und thematisch finden sich Korrespondenzen zum *Parzival* und *Willehalm*) *bilwize* als böartige Wesen, die mit Giftpfeilen um sich schießen, heidnisch konnotiert sind: die Kobolde kämpfen auf Seiten der Heiden (vgl. *Willehalm*, 324,8f.: *si [= die Christen] wolten daz kein bilwiz si da schüzze durh diu knie*). - Laut Lecouteux ist

handelt sich um ein koboldartiges Wesen. Der Sprung zum heidnischen Numinosum wäre also nicht sehr weit.

Das religiöse Oberhaupt der Heiden rät Persit, Wildhelm entgegen seiner Gewohnheit zu verschonen, da dieser von Mahmet geschickt sei, um ihnen zu Ruhm zu verhelfen.<sup>770</sup> Analog zur Ankunftsszene in Zyzia wird Wildhelms Erscheinen als göttlicher Akt der Gnade interpretiert, und erneut manifestiert Wildhelm Anpassungsfähigkeit im Bereich religiöser Werte und Normen:

---

das Abschießen von Pfeilen das Hauptmerkmal, das mit *bilwiz* vom 13. bis zum 15. Jahrhundert in Verbindung gebracht wird. Vgl. Claude Lecouteux, *Eine Welt im Abseits. Zur niederen Mythologie und Glaubenswelt im Mittelalter*, S. 76. - Auch in Albrechts von Scharfenberg *Jüngerem Titurel*, zu dem sich zahlreiche thematische Verbindungen herstellen lassen, wird *bilwiz* zweifach erwähnt zusammen mit *schrawaz*, einmal in der abgewandelten Form *bilwiht*: „*Geu, geu!*“ *so hal ir krien. von schrabaz, pilwihten, fumptusent imbe der pien so vil der ruch in walde niht enpflihten moht in aberillen ir gedōze. ir krie, ir pagen [= Bogen], ir snurren was vil ungelich in an der grōze.* - Siehe Albrecht von Scharfenberg, *Jüngerer Titurel*, Str. 4171. - Ähnlich wie im *Willehalm* kämpfen die gefährlichen, koboldartigen Wesen mit Pfeilen. In der vorhergehenden Strophe wird die zerstörerische Gewalt ihrer Geschütze betont. Es wird ferner auf ihre große Anzahl und die lauten Schreie hingewiesen. Sie kämpfen allerdings nicht wie im *Willehalm* als Opponenten der Protagonisten auf der Seite der Feinde, sondern auf der Seite von Tschionatulander und seinem heidnischen Kampfgefährten, Secureiz, gegen die babylonischen Scharen. An einer anderen Stelle im *Jüngerem Titurel* heißt es, als Gahmuret mit seiner Besatzung in einen heftigen Seesturm gerät: *schrawaz, pilwiz wart nie so snel so des mastboumes ende und orte.* (Str. 2583,4) - Hier handelt es sich offensichtlich um Kobolde, die auf den Mastbäumen von Schiffen sitzen. Anders als in den bereits genannten Textbelegen ist *pilwiz* hier nicht heidnisch markiert. - Bei Lecouteux, der dieses Zitat ebenfalls anführt, ist die Stellenangabe fehlerhaft. Siehe Lecouteux, *Eine Welt im Abseits*, S. 77. - Zu den Korrespondenzen des *Wilhelm von Österreich* mit Wolframs Epen und Albrechts *Der Jüngere Titurel* siehe Mayser, *Studien zur Dichtung Johannis von Würzburg*, S. 38-45 und S. 57-60. - Zur Etymologie von *bilwiz* und der zunehmend negativen Konnotation im Lauf der Geschichte des Wortes siehe: Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, S. 124. - Ferner könnte *bilwer* eine Ableitung aus mhd. *bilse* sein, das als ererbtes germanisches Wort ursprünglich aus dem Keltischen stammen und auf eine Entsprechung im keltischen Gott Belenus zurückführen könnte. Diese Herleitung ist nicht unproblematisch, sie eröffnet aber den Blick auf eine Gottheit aus der römischen Antike. Belenus wurde nach der *interpretatio romana* mit dem Gott Apollo gleichgesetzt. Apollo wiederum findet sich im *Wilhelm von Österreich* als Hauptgott der Heiden. Ob man jedoch annehmen kann, dass zur Entstehungszeit der Dichtung (Ende des 13. Jahrhunderts/Anfang des 14. Jahrhunderts) die Zuordnung Belenus – Apollo präsent war, ist fraglich. - Zur Etymologie des Substantivs *bilse* siehe den Eintrag *Bilsenkraut*: Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, S. 123f. Zum keltischen Gott Belenus siehe: Bernhard Maier, *Lexikon der keltischen Religion und Kultur*, S. 40. - Grimms Ausführungen zu *bilwiz* (in den zahlreichen Varianten des Begriffes, die sich über den gesamten deutschen Sprachraum erstrecken) konzentrieren sich, was das mittelalterliche Verständnis des Begriffes angeht, vor allem auf ausführliche Schilderungen über wohlthätige Korndämonen und schädigende Erntedämonen, bei denen er Eigenschaften paganer Gottheiten nachzuweisen versucht. Spätere Belege des Wortes aus Spätmittelalter und Früher Neuzeit bringen den Begriff in Zusammenhang mit Teufeln und Hexen. Vgl. Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, S. 441-446. - Es könnte natürlich auch sein, dass die ursprüngliche Namensform kontaminiert wurde und nicht mehr rekonstruierbar ist. - Eine Deutung von *bilwer* als Variante von *bilder* (abgeleitet über *bilber*) im Sinne von *simulacra* (die Idee des Götzenkultes der Heiden wäre mit der Diktion des Textes und dessen Inhalt vereinbar) ist auszuschließen, da der Kontext ein *nomen proprium* erfordert. Außerdem deuten die Lesarten in den anderen Handschriften alle auf *bil(i)wer* hin. Und ferner sind b-/w-Austauschungen im Text der Handschrift unüblich. - Die von Lecouteux vertretene These, dass *bilwiz* als erhalten gebliebenes „niederer Mythologem“ auf die aus der nordischen Mythologie stammende Gottheit Bil zurückführen könnte, halte ich angesichts der nachgewiesenen Referenzen in anderen mittelhochdeutschen Dichtungen für unwahrscheinlich. Vgl. Lecouteux, *Eine Welt abseits*, S. 87-90. - Ich danke Prof. Dr. Arno-Mentzel Reuters (*Monumenta Germaniae Historica*) und Dr. Klaus Vogelgsang (Universität Augsburg) für ihre Einschätzungen im Hinblick auf die Etymologie des Begriffes *bilwer*.

<sup>770</sup> Vgl. WvÖ, V. 5647-5677.

*„Herre, sit iwer künclich zuht  
 samet also gnaden fruht,  
 und iwers hailigen babstes bet,  
 dar zû Mahmet iwers gotes ret  
 gein mir wellent so helflich tûn,  
 han ich iwer vride und iwer sûn  
 mit sicherhait versigelt,  
 so bin ich wol verrigelt  
 vor al der haidenscheft.“*<sup>771</sup> (WvÖ, V. 5713-5721)

Die Wahrnehmung des Anderen durch den Erzähler und durch Wildhelm zeigt erneut das diskursive Muster der Projektion. Das geistliche Oberhaupt wird entsprechend der höchsten irdischen Autorität im christlichen Glauben als Papst charakterisiert. Dieser waltet über die Heidenschaft wie der Papst zu Rom über die Christen.<sup>772</sup> Die Projektion westlicher Vorstellungen kulminiert hier aber in einer vollkommenen Gleichsetzung, bei der Alterität lediglich im Eigennamen Kalif zum Ausdruck kommt.<sup>773</sup>

Im Gespräch mit König Persit und dem Papst Kalif gibt Wildhelm zum ersten Mal während seines Aufenthaltes in der orientalischen Welt seinen wahren Namen und seine Herkunft preis. Dabei nimmt er eine auffallend reflexive Haltung ein und äußert sich zu seiner dynastischen Vorsehung als Erbe des österreichischen Herzogtums:

*„ich bin gehaizzen Wildehelm,  
 ain hertzige von Osterrich.  
 ich wæn daz min vater sich  
 vor laid hab ersterbet:  
 siniu lant nieman erbet  
 mer denn ich ellender.  
 in Österrich genender  
 wær ich baz denne ich hie si!  
 von Zyzia dem künge bi  
 was ich in miner kinthait:*

<sup>771</sup> Meine Übersetzung: „Mein Herr, da Eure Vorbildlichkeit als König solche Gnade hervorbringt und angesichts der Fürsprache Eures heiligen Papstes und meiner Errettung durch Euren Gott Mahmet, bitte ich Euch, mir zu helfen, denn wenn Ihr mir gegenüber friedliche und wohlwollende Gesinnung zeigt und das durch ein Gelöbnis bekräftigt wird, dann bin ich vor der gesamten Heidenschaft sicher.“

<sup>772</sup> *Baldac ist ain hauptstat: haidnisch diet dinne hat ainen babst der haizt Kalif, des gewalt und des begrif get nah ir e durch haidenschaft. diu stat glicher wis hat kraft als Rom, da der babst sol sin ze reht, da er wol schol rihten alle kristenhait.* (WvÖ, V. 6017-6025) - Meine Übersetzung: Baldac ist die Hauptstadt [des Reiches Marroch]: die Heiden haben dort einen Papst namens Kalif, dessen Macht strahlt von ihr [der Hauptstadt] in die ganze Heidenschaft aus. Die Stadt besitzt die gleiche Macht wie Rom, wo der Papst sich zu Recht aufhält und von wo er für Recht und Ordnung in der Christenheit sorgt.

<sup>773</sup> Zur Benennung der geistlichen und weltlichen Oberhäupter der Heiden im *Wilhelm von Österreich*, in Wolframs *Parzival* und *Titarel* sowie Albrechts *Der Jüngere Titarel* siehe: Mayser, *Studien zur Dichtung*, S. 41-43. - Zum im 12. Jahrhundert gängigen Topos der papstgleichen Rolle des Kalifen von Baldac und zur Sage vom schwebenden Sarg Mohammeds, die der Text ebenfalls erwähnt, siehe: Kunitzsch, *Quellenkritische Bemerkungen*, S. 267 und S. 269.

*ez wær lenge ob ich sait  
wie und waz ist mir geschehen.  
auch wil ich iwerr gnade verjehen  
daz er mich sant gein Frigia  
mit Walwan dem künge da  
was ich aine wile;  
sin valscher mūt mit yle  
trug an mich mit mürdekait  
daz ich im swur des ainen ait  
daz ich iu widersagte.<sup>774</sup> (WvÖ, V. 5732-5751)*

In dieser Szene erinnert sich Wildhelm zum ersten Mal während seines Aufbruchs aus der österreichischen Heimat an seinen Vater zurück, den er tot wähnt, und bereut dabei, seine Heimat verlassen zu haben und in der Ferne als Opfer der Walwan'schen Intrige gefangen zu sein. Wildhelm resümiert ebenfalls die Stationen seines bisherigen Aufenthaltes in Asien, äußert sich aber nicht zu den Gründen für den Namenswechsel.

Die zitierte Passage, in der eine Rückbindung an Familie und Herkunft stattfindet, manifestiert eine Identitätsvergewisserung Wildhelms zusammen mit einem kritischen Blick auf die eigene Biographie. Das Bedauern, sich räumlich und auch – was sein eigenes Selbst angeht – von seinem Zuhause distanziert zu haben (die Semantik des hier substantivierten Adjektivs *ellende* lässt beide Interpretationen zu), manifestiert einen Akt der Bewusstwerdung hinsichtlich der Entfremdung von seiner Familie, seiner Vorbestimmung als österreichischer Herrscher sowie von sich selbst und initiiert in der Folge einen gegenläufigen Prozess der Vereindeutigung, der Disambiguierung bzw. der Dehybridisierung der eigenen Identität, der in die Richtigstellung seines Namens gegenüber Aglye mündet. Diese These wird durch die Beobachtung gestützt, dass der Protagonist von diesem Moment an im Text nicht mehr als Ryal, sondern als Wildhelm bezeichnet wird, was bislang von der Forschung unberücksichtigt geblieben ist. Die Benennung des Protagonisten zeichnet die Auseinandersetzung Wildhelms mit der eigenen Identität in ihrer Dynamik nach, von dem strategischen Namenswechsel und der Absage an die Identität über die Rückvergewisserung der ursprünglichen Identität bis zu deren Bekräftigung. Nur innerhalb der Figurenreden Aglyes und Agrants<sup>775</sup> und, als die Erzählerfigur die Gefühlswelt Aglyes thematisiert,<sup>776</sup> taucht vereinzelt noch der Name Ryal auf.

---

<sup>774</sup> Meine Übersetzung: „Ich heiße Wildhelm und bin ein Herzog aus Österreich. Ich denke, dass mein Vater vor Kummer gestorben ist. Seine Ländereien erbt niemand anders als ich, der ich mich in der Fremde befinde/der ich zu einem Fremden geworden bin. Meinen Mut könnte ich in Österreich besser unter Beweis stellen als hier. In meiner Kindheit lebte ich bei dem König von Zyzia. Es würde zu lange dauern, zu erzählen, wie und was mir geschehen ist. Ich verspreche Euch auch bei Eurer Gnade, dass er mich nach Frigia geschickt hat. [Danach] war ich kurze Zeit bei König Walwan. Seine Unaufrichtigkeit richtete sich sogleich mit mörderischer Hinterlist gegen mich, so dass ich ihm per Eid schwören musste, Euch den Kriegszustand zu erklären.“

<sup>775</sup> Vgl. WvÖ, V. 6516 u. V. 10341.

<sup>776</sup> Vgl. ebd., V. 6948.

Nach den Kämpfen zwischen Persits Gefolge, auf dessen Seite Wildhelm agiert, und dem feindlichen Heer unter Walwans und Agrants Führung begegnen sich Aglye und Wildhelm nach langer Trennung wieder. Aglye fragt Wildhelm nach dem Ursprung seines Namens, der Text rekuriert hier in seiner Diktion deutlich auf das Moment der positiven biographischen Beeinflussung durch die Namensgebung:

*„wa von haizt man dich Wildhelm?  
ich hör in maniger chrie gelm  
dinn namen so krogern.“*<sup>777</sup> (WvÖ, V. 9529-9531)

Die durch den Vater anvisierte Einflussnahme auf Wildhelms Biographie im Hinblick auf dessen kämpferische Erfolge in der Ferne scheint geglückt. Aglye interpretiert den Namen Wildhelm als sekundäre Zuschreibung, ähnlich eines Schlachtrufes. Wildhelms Erklärung führt zu der oben behandelten Szene in Marroch zurück:

*„do der babst gewan mir sūn  
gein dem künge Melchinor,  
do müst ich im geslæht in vor  
in nennen und min namen:  
des wolt ich mich von erst schamen  
do ich zu dir von erst kam,  
da von ich ainn andern namen nam.  
ich haizz Wilhelm von Österrich.  
mins herzen liebs liep, durh dich  
kom ich in daz ellende: [...]“*<sup>778</sup> (WvÖ, V. 9554-9563)

Wildhelm betont die Intention seiner Migration, die Sehnsucht nach Minne-Erfüllung, und gibt rückblickend den Grund für die Namenslüge preis, ein wichtiges Element der Handlung, dem in der Forschung bisher keine Beachtung geschenkt worden ist. Wie bereits angedeutet, lag das Hauptaugenmerk in den Publikationen zu Wildhelms Namensverschleierung, abgesehen von Schneiders Studie, darin, die Wahl des Namens Ryal zu dechiffrieren und mögliche intertextuelle Referenzen – besonders zu Gottfrieds *Tristan* – sichtbar zu machen.

In der Reaktion auf die von außen auf ihn hereinbrechende Fremde entscheidet sich Wildhelm gegen seinen Namen, der ihn eigentlich für die Konfrontation mit dieser prädestiniert. Die Integrationsabsichten des in die heidnische Welt Migrierten und die Hoffnung, das weibliche Traumbild zu finden, scheinen ihn dazu zu bewegen, den eigenen, für den weiteren Aufenthalt in der fremden Welt als hinderlich empfundenen Namen abzulegen.

---

<sup>777</sup> Meine Übersetzung: „Wieso nennt man dich Wildhelm? Ich höre, dass in vielen lauten Kampfschreien dein Name ertönt.“

<sup>778</sup> Meine Übersetzung: „Als der Papst mir den Frieden gegenüber König Melchinor zusicherte, musste ich ihm meine Abkunft und meinen Namen nennen: ich habe mich dafür anfangs, als ich dir zum ersten Mal begegnete, geschämt. Deswegen habe ich einen anderen Namen angenommen. Ich heiße Wildhelm von Österreich. Allerliebste, wegen dir bin ich in die Fremde gezogen.“

Wildhelm formuliert es retrospektiv mit dem Gefühl der Scham. Hängt diese nachträgliche Begründung durch den Protagonisten mit befürchteten anderskulturellen Implikationen seines Namens auf Seiten der Orientalen zusammen? Oder kann die Namensstrategie Wildhelms aufgrund der ihm vom Erzähler attribuierten *fürbetræhtickeit*, mit deren Hilfe Wildhelm eine positive Einflussnahme auf sein Schicksal bewirken möchte, als analoger Prozess zur väterlichen Namensgebung bewertet werden? Muss der Name, der für Wildhelm aus nicht näher beschriebenen Gründen mit Scham behaftet ist,<sup>779</sup> zunächst abgelegt werden, um sich dann, nachdem Kampfesmut und Stärke in der Ferne bewiesen worden sind, nach bekräftigender Rückversicherung der eigenen Abstammung zu ihm zu bekennen?

Der Text macht keine weiteren Angaben zu den Gründen, die mit der defizitären Einschätzung des Namens einhergingen. Auffallend ist jedoch, dass Wildhelm bei seinem Aufbruch in die Fremde, bei der ersten Begegnung auf orientalischem Boden und bei der Aufnahme durch Agrant, das Signum des Jungen einverleibt ist. Wildhelm, der aufgrund seines noch kindlichen Alters noch keine Gelegenheit zu ritterlichen Bewährungsproben und zu Erwerb von Ruhm hatte, wird den in seinen Namen eingeschriebenen Charakteristika erst im Laufe seines Aufenthaltes in der östlichen Welt gerecht und ist erst dann fähig, sich auf die eigene Identität einzulassen. In der Auseinandersetzung mit den Anderen distanziert sich Wildhelm somit zunächst von sich selbst, um dann zu sich selbst zu finden. Schneider hat Recht mit ihrer These, dass ein handlungs- und figurenbestimmendes Element des Textes in der Auseinandersetzung des Protagonisten mit dem eigenen Namen liegt. Sie vernachlässigt dabei aber, dass die Konfrontation mit dem Selbst, dessen zentralen Bezugspunkt der Name darstellt, an die Begegnung mit den orientalischen Anderen gebunden ist.<sup>780</sup>

## 8.6 Die Zuhausegebliebenen

Nachdem der Text das Zueinanderfinden der beiden sich liebenden Kinder, Wildhelm und Aglye, thematisiert, wird unmittelbar im Anschluss die väterliche Reaktion auf Wildhelms Verschwinden parallel zur Situation der Liebenden eingeblendet:

*Nu lazen wir die rede hie  
und sagen wie Liupold enpfie  
jamer und sin gesinde  
nach Wildehelme sinem kinde,  
da er daz also frū<sup>o</sup> verlos!  
do wart der jamer also groz  
sinem hertzen inne*

---

<sup>779</sup> Vgl. hierzu kontrastiv die Popularität des österreichischen Herzogs Leopolds bei seinem Eintreffen in Agrants Reich in Kapitel 8.2.

<sup>780</sup> Vgl. Schneider, *Chiffren des Selbst*, S. 129 u. S. 195.

*daz er verlos die sinne  
und nit gûter witze pflac;*<sup>781</sup> (WvÖ, V. 1401-1409)

Leopold lässt Boten mit dem Auftrag, den verschwundenen Wildhelm zu finden, in sämtliche Königreiche aussenden, während Wildhelm sich im heidnischen Königreich Agrant aufhält und dort anfangs eine vorbildliche Behandlung erfährt.<sup>782</sup> Der Kummer des Vaters, auf den der Text mehrfach hinweist, liegt vor allem darin begründet, dass Wildhelm sein Zuhause noch im Kindesalter verlässt. Es ist somit nicht der heimliche Aufbruch seines Sohnes und die damit verbundene, durch die Namensgebung prädestinierte Verlusterfahrung, die auf Leopold lastet, sondern die frühe Trennung von ihm:

*Ez het mit strengen banden  
gebunden in der kummer;  
daz sin sun so tummer  
was so frû von im gevarn,  
des müst er hochgemûte sparn  
und jamer tægelichen zern.*<sup>783</sup> (WvÖ, V. 1428-1433)

Nach erfolgloser Suche legt Leopold – jeder Hoffnung auf familiäre Wiedervereinigung beraubt – sein eigenes und das Schicksal seines Sohnes in Gottes Hände.<sup>784</sup> Die Reaktion der Eltern bleibt auf die Darstellung des verlassenen Vaters beschränkt, die Mutter erhält – mit Ausnahme ihres wirkungslosen Versuchs der Einflussnahme bei der Namensgebung – keine eigene Stimme.<sup>785</sup> Der Erzähler bricht die Erzählung erneut ab und setzt die Schilderung des Liebesgeschehens in Zyzia fort. Die Erzählung konzentriert sich nunmehr auf Wildhelms Aufenthalt in Zyzia und Marroch, während das Verbleiben des Vaters vorerst nicht mehr thematisiert wird. Zu einer Rückerinnerung Wildhelms an seine Familie bzw. an seinen Vater kommt es erst, als er sich in Marroch mit seiner eigenen Identität auseinandersetzen muss. Auch hier manifestiert sich die Nähe des Sohnes zum Vater, die in ihrer Exklusivität durch die väterliche Wallfahrt bedingt zu sein scheint. Wildhelm wähnt seinen Vater nicht mehr am Leben und bereut, seinen herrscherlichen Pflichten in Österreich nicht nachkommen zu können. Es kommt zu einer Rückbindung an die dynastische Identität des Migrierten. Das alles spielt sich im Modus der Reflexion über das eigene Leben in der östlichen Welt und im

---

<sup>781</sup> Meine Übersetzung: Nun unterbrechen wir die Erzählung an dieser Stelle und berichten, wie Leopold und sein Gefolge wegen Wildhelm und der Tatsache, dass er diesen in so jungem Alter verlor, im Kummer versanken. Der Schmerz wurde so groß in seinem Inneren, dass er den Verstand verlor und sich unklug [= in Bezug auf seine Pflichten als Herrscher] verhielt.

<sup>782</sup> Vgl. WvÖ, V. 1418-1425. – Auf die emotionale Bindung Wildhelms zu seinen Ersatzeltern, vor allem zu Agrant, wurde bereits in Kapitel 8.3.2 eingegangen.

<sup>783</sup> Meine Übersetzung: Der Kummer hatte ihn fest im Griff, weil sein Sohn in seiner Unerfahrenheit ihn in solch jungen Jahren verlassen hat. Deshalb musste er die Freude hinter sich lassen und sich täglich dem Jammer hingeben.

<sup>784</sup> Vgl. WvÖ, V. 1436-1448.

<sup>785</sup> In Zyzia bleibt das Nähverhältnis auch auf Wildhelms Beziehung zur Vaterfigur Agrant beschränkt, den er als „liebes Väterchen“ bezeichnet, wohingegen er seine Ersatzmutter als „die Königin“ benennt. – Vgl. ebd., V. 1727f.

Modus der *memoria*, der Vergegenwärtigung der familiären und dynastischen Zugehörigkeit, ab.

Die Zusammenführung von Vater und Sohn auf orientalischem Boden wird durch die Ankunft eines fahrenden Sängers in Thomiet (Damiette), der von der bevorstehenden Schlacht zwischen Wildhelm (auf der Seite der orientalischen Königin von Belgalan) und der von Agrant versammelten Heidenschaft berichtet, initiiert.<sup>786</sup> Als der Sänger sich nach Leopold von Österreich erkundigt und diesen ebenfalls in den Reihen der Belagerer von Thomiet antrifft, berichtet er ihm von dem ruhmvollen Dasein seines Sohnes:

*er sprach: ,her fürste, geprist  
iur nam ist erst in haidenschaft:  
herzoge Wildhelms iurs suns kraft  
mit wurden hoch hat daz bewært  
an schimpf zu ernst mit dem swert,  
swie ez erwerben scholt ie helt.  
herre, auch ob ir welt  
im ze kainen staten komen,  
so frumt dar die kristen frumen.*<sup>787</sup> (WvÖ, V. 16258-16266)

Interessanterweise setzt der fahrende Sänger eine kritische Haltung Leopolds gegenüber seinem Sohn voraus und erachtet es als notwendig, den österreichischen Herzog durch Überzeugungsarbeit zu einer Unterstützung Wildhelms im Kampf gegen die Heiden zu bewegen. Zur Abneigung Leopolds gegenüber seinem Sohn findet sich sonst keine äquivalente Aussage im Text. Eine mögliche Deutung könnte darin liegen, dass die Heimlichkeit der Unternehmung – der Aufbruch an sich wird von Leopold nicht bedauert – nachträglich durch die Stimme eines Dritten kritisch perspektiviert wird.

Leopold versammelt die christlichen Scharen unter sich (die christlichen Belagerer von Damiette einschließlich der Teilnehmer am Dritten Kreuzzug) und greift erfolgreich in das Kampfgeschehen ein. Zu einer Begegnung *in persona* kommt es nach dem Sieg über das gigantische afrikanisch-asiatische Heer Agrants, bei der die Freude über das Wiedersehen aus der Sicht des Vaters im Vordergrund steht:

---

<sup>786</sup> Vgl. ebd., V. 16233-16245. - Zum Kreuzzugsgeschehen im Roman siehe Alfred Ebenbauer, *Spekulieren über Geschichte im höfischen Roman um 1300*, S. 156f. und Huschenbett, <Wilhelm von Österreich>, S. 418f. Zur Darstellung des christlichen Heeres und dessen mutmaßliche Verweise auf historische und literarische Figuren und Ereignisse siehe Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane*, S. 216-233. - Das Motiv des Kampfes gegen den heidnischen Schwiegervater, der hier aber nicht in der christlichen Welt stattfindet, sondern auf orientalischem Boden, erinnert an Willehals Auseinandersetzung mit Terramer in Wolframs *Willehalm*.

<sup>787</sup> Meine Übersetzung: Er [= der fahrende Sänger] sagte: „Hoher Fürst, Euer Name wird in der Heidenschaft gerühmt. Das hat Euer Sohn, Herzog Wildhelm, mit seiner Kampf Gewalt höchst ehrenvoll bewirkt, und zwar nicht durch Kurzweil, sondern im Kampf mit dem Schwert, wie es sich für einen Helden gehört. Herr, auch wenn Ihr ihm nicht zu [einem Sieg] verhelfen möchtet, so schickt die tapferen Christen dennoch dorthin.“



*,ich sage iu gern von dem grūz  
den der alt herzoge Liupold  
tet dem er mit hertzen holt  
was von rehten schulden:  
sin kint er da ze hulden  
willeclichen komen liez:  
vriunde, mage, man er hiez  
siner kunft vræwen sich.*<sup>788</sup> (WvÖ, V. 18138-18145)

Wildhelms Aufenthalt in der östlichen Welt wird anschließend durch eine zeitweilige *haim-vart* auf den Wunsch des Vaters hin unterbrochen.<sup>789</sup> Am österreichischen Hof herrscht Hochstimmung ob dessen Ankunft,<sup>790</sup> die Reintegration ist geglückt. Die Nachricht, dass Aglye einen Sohn geboren hat, der auf den Namen Friedrich getauft worden ist, bewegt Wildhelm zur Rückkehr nach Zyzia. Bei der Verabschiedung von Eltern und Verwandten legt der Erzähler den Fokus auf die Trauer der bisher passiv gebliebenen Mutter,<sup>791</sup> was wiederum die wiederhergestellte familiäre Ordnung bekräftigt. Nach der Rückkehr in den Orient wird Wildhelm von einem heidnisch gebliebenen Verwandten Aglyes, der die von Wildhelm veranlassten massenhaften Zwangstauften verurteilt, mit einer vergifteten Lanze während einer Einhornjagd getötet.<sup>792</sup> Als der verwaiste Friedrich nach Österreich in Sicherheit gebracht worden ist, sterben Wildhelms Eltern aus Kummer über den Tod ihres Sohnes.<sup>793</sup>

Die betrachteten Textstellen zeigen, dass Wildhelms Migration an das heimische Umfeld gekoppelt bleibt, durch die Synchronisierung seiner Annäherung an das neue Umfeld und der Distanzierung von der eigenen Familie durch den Erzähler, durch die personale Rückerinnerung des Migranten selbst, durch einen vermittelnden Dritter und eben durch die Begegnungen zwischen Vater und Sohn im Orient sowie durch das zeitlich begrenzte Wiedersehen zwischen den Eltern (auch der Mutter!) und Wildhelm im heimischen Österreich. Das vertraute Umfeld wird verlassen, die Verbindung zu ihm bleibt aber bestehen, und Leopold findet sogar im neuen Handlungsraum des Sohnes Wirkungsmöglichkeiten, als Anführer der christlichen Kämpfer kommt ihm eine tragende Rolle zu.

---

<sup>788</sup> Meine Übersetzung: „Ich berichte euch mit Freude, wie der alte Herzog Leopold den begrüßte, den er mit Recht von Herzen liebte: er ließ seinen Sohn voller Freude zu sich holen, um ihm Ehrerbietung zu Teil werden zu lassen. Alle Verwandten und Gefolgsleute sollten sich über die Begegnung mit ihm freuen.“

<sup>789</sup> Vgl. WvÖ, V. 18396f. u. V. 18400-18402.

<sup>790</sup> Vgl. ebd., V. 18579-18592.

<sup>791</sup> Vgl. ebd., V. 18727-18735.

<sup>792</sup> Vgl. ebd., V. 19020f.

<sup>793</sup> Vgl. ebd., V. 19426-19429.

## 8.7 Exkurs: das west-östliche Liebespaar

Wie die Beschäftigung mit der Frage, ob den Zuhausegebliebenen, den von den Migranten verlassenen Figuren ein Platz in der Handlung – als aktiv an der Handlung partizipierende oder im Bewusstsein des Migranten vergegenwärtigte Figuren – zugestanden wird, ist auch die Auseinandersetzung mit west-östlichen Liebespaaren in ihrer spezifischen Konstellation ein in der Forschung nahezu unbeschrrittenes, unerforschtes Terrain.<sup>794</sup>

Es geht bei dem folgenden Exkurs über die Paarbeziehung zwischen Wildhelm und Aglye wohlgermerkt nicht darum, Querverbindungen zu anderen Liebespaaren, die inhaltliche und strukturelle Parallelen vor allem im Hinblick auf die Realisation der Minnethematik in ihrem problematischen Gehalt (heimlich, gesellschaftlich nicht akzeptiert, mit Leid verbunden) aufweisen, herzustellen. Auch wenn die Überlieferungssituation – der *Wilhelm von Österreich* wurde mehrfach im Zusammenhang mit Rudolfs *Wilhelm von Orlens* rezipiert – oder die Fresken auf Schloss Runkelstein, die Wildhelm/Aglye, Tristan/Isolde und Wildhelm/Amelye ikonographisch in Relation setzen,<sup>795</sup> eine vergleichende Betrachtung aufdrängen, soll es nicht um Motiv-Äquivalenzen oder -differenzen gehen, sondern darum, die Konstitution des christlichen-islamischen Paares vor dem Hintergrund ihres orientalischen (!) Lebens- und Wirkungsraumes zu analysieren.

Die Trennung der beiden Liebenden aus Sicht der Eltern beruht nicht auf einem differenzbasierten, kulturelle bzw. religiöse Zugehörigkeit hierarchisierenden Denken, sondern resultiert aus dem fehlenden Wissen über Wildhelms Abstammung. Die Infragestellung Wildhelms als adäquater Partner der Tochter, die in erster Linie von mütterlicher Seite betrieben wird, wird von Wildhelm nachträglich selbst bestätigt, als er Aglye von einer gegenseitigen Verbindung abrät.<sup>796</sup> Wildhelm betont seinen Status als *ellenden* und rät Aglye, sich einem ihr ebenbürtigen Mann (*genozzen WvÖ*, V. 13105) zuzuwenden. Folglich ist es nicht die der Beziehung zugrundeliegende west-östliche Konstellation an sich, die das Kommunikationsverbot und die anschließende Separation herbeiführen, sondern vielmehr ein nicht beseitigtes Wissensdefizit. Auf Wildhelms Umgang mit den kulturellen Gegebenheiten am neuen Lebensraum, trotz derer bzw. aufgrund derer – wie Wildhelms Selbstwahrnehmung

<sup>794</sup> Es sei hier auf einen Forschungsbeitrag verwiesen, der es sich zum Ziel macht, Liebesbeziehungen zwischen Christen und Orientalen in altfranzösischer und mittelhochdeutscher Literatur (Wolframs *Willehalm* und Wolframs *Parzival* sowie *die Heidin*) als Grenzüberschreitungen darzustellen. Die Ausführungen erschöpfen sich in unsystematischen Nacherzählungen, die die aktuelle Forschung gerade im Hinblick auf Wolframs *Willehalm* und *Parzival* und im Hinblick auf etablierte kulturwissenschaftliche Ansätze zum Phänomen der Grenze und deren Überschreitung ignorieren, und geben keinerlei Antworten auf die Frage nach der konzeptionellen Beschaffenheit der ausgewählten Paare. Vgl. Imre Gábor Majorossy, *Bittersüße Begegnungen: Grenzüberschreitende Liebesbeziehungen und Freundschaften im Schatten der Kreuzzüge. <strît und minne was sîn ger>. Fallbeispiele aus altfranzösischen und mittelhochdeutschen Erzählungen.*

<sup>795</sup> Zum Überlieferungskontext des *Wilhelm von Österreich* im Zusammenhang mit Rudolfs von Ems *Wilhelm von Orlens* siehe die bei Schulz, *Poetik des Hybriden*, S. 121 [Anm. 102 u. 103], angeführte Sekundärliteratur. - Zu den Wandmalereien auf Schloss Runkelstein bei Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane*, S. 386.

<sup>796</sup> Vgl. *WvÖ*, V. 13096-13105.

oben zeigt – er, gleich einer Stagnation, aus der Sicht der Anderen in der Rolle des Fremden bleibt, wird nicht noch einmal gesondert eingegangen, dies ist in Kapitel 8.3 bereits erfolgt.

Der Empfang der Taufe durch den nicht-christlichen Partner vor der Eheschließung ist ein Motiv, dem man in heldenepischen Texten oder in Dichtungen, die in das Umfeld der Brautwerbungsliteratur gehören, häufig begegnet.<sup>797</sup> In der Mehrzahl der Dichtungen ist sie an die Überführung der meist heidnischen Partnerin in die christliche Welt gekoppelt.<sup>798</sup>

Aglye wird getauft, dies erfolgt aber im dem ihr eigenen, nicht-christlichen Umfeld, von dem sie sich Wildhelm zuliebe aber distanzieren möchte. Sie ist wie Wildhelm bereit, gegen familiäre und gesellschaftliche Interessen zu handeln und Familie und Verwandte hinter sich zu lassen. Auch sie bricht mit ihrer genealogischen Identität, was folgender Brief an Wildhelm zeigt:

*von vriunden, von magen  
wolt si sich lieber schaiden,  
denne daz si dich in laiden  
liezze, wa ez an si gezüge.*<sup>799</sup> (WvÖ, V. 2014-2017)

Aglye, ebenfalls untrennbar mit Wildhelm verbunden, stellt die Distanzierung von der eigenen Identität in Aussicht, die anvisierte Selbstentfremdung wird durch die spezifische Diktion des Textes untermauert. Aglye tritt hinter dem personifizierten Brief zurück, der als sprechendes Ich auftritt und die Briefstellerin in die Rolle der dritten Person bringt. Der Brief sagt weiter aus, dass Aglye gewillt ist, sich von ihren heidnischen Göttern abzuwenden und sich unter Wildhelms Gebot zu stellen. Der Text lenkt den Blick auf die Reflexion über die bevorstehende, freiwillige Assimilation. Die Annahme des christlichen Glaubens, die als Verzicht auf den bisherigen Glauben an den Teufel stilisiert ist und ausdrücklich auf Wildhelms Wunsch hin erfolgt, wird im Rahmen der Hochzeitsnacht vom Erzähler in wenigen Versen geschildert.<sup>800</sup> Bei Aglye steht das antizipative Moment bei der Reflexion über die eigene Identität im Vordergrund, während es bei Wildhelm stärker um die retrospektive Auseinandersetzung mit der eigenen Identitätsformation geht.

Der Bereich der Religion ist, wie mehrfach aufgezeigt worden ist, durch Antagonismen geprägt, die im Laufe des Romans eine episodische Aktualisierung erfahren,<sup>801</sup> verbunden mit einer Steigerung, die in der kreuzzugsähnlichen Schlacht ihren Kulminationspunkt

<sup>797</sup> Laut Schulz ist die Taufe des nicht-christlichen Partners vor der Eheschließung ein Fixpunkt im Ablaufschema von Brautwerbungsepen. Vgl. Armin Schulz, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*, S. 203.

<sup>798</sup> In Ulrichs von dem Türlin *Arabel* ist die am Zielort der Migration stattfindende Taufe zusätzlich an ein vorher absolviertes Anpassungsprogramm gebunden.

<sup>799</sup> Meine Übersetzung: Von allen Verwandten würde sie sich lieber trennen, als dass sie dich leiden ließe, was auch immer das für Folgen für sie hätte.

<sup>800</sup> Vgl. WvÖ, V. 15906-15909.

<sup>801</sup> Vgl. Herweg, *Bilder der ‚nahen Heidenwelt‘*, hier S. 96.

erreicht. Bezeichnend dabei ist, dass Wildhelm von einem heidnisch gebliebenen Verwandten, der diesem die Taufe seiner Verwandten nach deren Niederlage im Kampf verübelt,<sup>802</sup> ermordet wird.

Gegenläufig zu den religiösen Grenzziehungen werden mittels genealogischer Fiktion Brücken geschlagen. Aglye und Wildhelm vereint die gemeinsame Abstammung vom Gralsgeschlecht,<sup>803</sup> und sie werden innerliterarisch im Rahmen einer genealogischen Reflexion in den *Parzival*- und *Titarel*-Kreis eingebunden.<sup>804</sup> Genealogische Identität wird durch die Erweiterung des literarischen Raumes in einem globalen Kontext verortet, in dem aufgrund der gemeinsamen Sippenzugehörigkeit religiöse und soziale Unterschiede koexistieren, aber nicht markiert werden. Das geht sogar so weit, dass Genealogie als ein Konstrukt erscheint, das affirmiert und gleichzeitig dekonstruiert wird. Wildhelm und Aglye sind, wie Cora Dietl in ihrer für den Roman entwickelten Ahnentafel veranschaulicht, vier Generationen voneinander getrennt.<sup>805</sup> Genealogie eröffnet somit Gestaltungsspielräume und vermag die fiktionale Welt zu einem *third space* werden zu lassen, in dem die Unterschiede in den Hintergrund gerückt werden (sie werden wohl gemerkt nicht eliminiert!), und das Verbindende temporär dominieren kann.<sup>806</sup>

Mit Hilfe der Ausführungen dieses und des vorhergehenden Kapitels kann untermauert werden, dass Wildhelm sich auf seiner Suche nach dem ihm vertrauten Bild in der Ferne von sich selbst entfremdet, dass seine Heimat ihm aber auch in der Ferne vertraut bleibt. Der neue Lebensraum ist mit der Erfüllung von Minne verbunden. Die österreichische Heimat hingegen steht für die Einbindung in Familie und Sippe und widersetzt sich der Minneerfüllung (Aglye begleitet Wildhelm nicht nach Österreich!). Der Text entwirft im Hinblick auf Wildhelms Identität zwei Zentren, die aufgrund der Tatsache, dass sie – entsprechend der in seiner Biographie angelegten Ambivalenz – mit divergierenden Interessen verbunden sind und eigenen Gesetzen unterliegen, dauerhaft nur in der exklusiven Relation eines Entweder/Oder stehen. Eine Assimilation des östlichen Raumes an die westliche Ordnung muss daher scheitern. Wildhelm wird bekanntlich von Orientalen, die den religiösen Anpassungsprozess kritisch sehen, ermordet.

Zusammenfassend wird festgestellt, dass die Orientalin Aglye von der Bindung zu dem aus dem Westen stammenden, christlichen Partner in ihrer kulturellen Identität wesentlich

---

<sup>802</sup> Vgl. WvÖ, V. 18987-18991.

<sup>803</sup> Vgl. ebd., V. 12274-12299.

<sup>804</sup> Zur genauen genealogischen Aufschlüsselung siehe: Mayser, *Studien zur Dichtung*, S. 40 und Ridder, *Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane*, S. 186. Schindler liefert ferner Graphiken zum Verwandtschaftsgeflecht der fiktiven Figuren des Romans mit denen anderer Erzählungen. Vgl. Schindler, 'von kristen und von haiden', S. 105f.

<sup>805</sup> Vgl. Dietl, <Du bist der aventure frucht>, S. 175.

<sup>806</sup> Andrea Schindler kommt in ihrem Aufsatz zu dem Befund, dass die genealogische Verortung von Christen und Heiden und das die beiden Gruppierungen verbindende Verwandtschaftsgeflecht eine produktive Schnittmenge entstehen lässt, die Gegensätze temporär außer Kraft zu setzen vermag. Vgl. Schindler, 'von kristen und von haiden', S. 107f.

tangiert wird. Wildhelm hingegen bleibt in seiner Identitätskonstitution trotz der Tatsache, dass er in den Orient migriert und dort dauerhaft bleibt, von anderskulturellen Einflüssen, wenn man von seinen vordergründigen Assimilationsbestrebungen und seiner Verschleierungstaktik absieht, unberührt.

## 8.8 Fazit

Johann von Würzburg treibt in seinem Roman nicht nur ein gekonntes, von der jüngeren Forschung mit großem Interesse beachtetes innovatives Spiel mit literarischen Traditionen, seine Erzählweise ähnelt einem Spiel mit verschiedenen Modi der narrativen Perspektivierung. Dies haben die Untersuchungen zu Wildhelms Migration in den Orient und die daraus resultierenden west-östlichen Begegnungen ergeben, die im Folgenden zusammengefasst und über die Einzelanalysen bestimmter Szenen hinaus in einen übergeordneten Zusammenhang gebracht werden.

Im Bereich der Religion arbeitet der Text mit Antagonismen, die episodisch entworfen und aktualisiert werden und dabei mit Blick auf die analysierten Szenen eine Gradation und Zuspitzung zum Ende des Textes hin erfahren. Diesbezüglich wurde die These entwickelt, dass das christliche Selbstverständnis aus der Sicht der Anderen profiliert wird. Diese Perspektivierungsstrategie führt dazu, dass die christliche Religion mittels der vereinnahmten Stimme der Orientalen als die überlegene erscheint. Westliche Stereotypen werden ferner in die Wahrnehmung der VertreterInnen der orientalischen Welt und deren Selbstbild hineinprojiziert. Dabei sind es vor allem die Selbstattribuierungen durch die als Heiden markierten Figuren, deren spezifischer Blick auf sich selbst, die das christlich geprägte Weltbild affirmieren. Zu diesem Befund haben vor allem die Deutung von Agrants Bewertung der christlichen Religion, seiner von ihm initiierten Assimilation an den christlichen Glauben und Wigrichs Selbstcharakterisierung als Heide, bei der das internalisierte westliche Stereotyp herausgearbeitet werden konnte, beigetragen.

Auswirkungen auf individuelle Identitätsformationen, bei denen anderskulturelle Merkmale mit den Elementen des jeweils eigenen übergeordneten Bezugssystems in Interaktion treten, konnten innerhalb der ausgewählten Begegnungssituationen – Wildhelms Identität bedarf einer gesonderten Beschreibung – nicht nachgewiesen werden. *third space*-Charakter hat allenfalls der Ort der Begegnung zwischen Agrant und Leopold, eine Transition von Grenzen im Bereich von kultureller und religiöser Identität ist im Text nicht angelegt. Homi Bhabhas Theoreme und die damit verbundene spezifische Sicht auf die ausgewählten Textstellen haben allerdings dazu beigetragen, die Vereinnahmung der Anderen durch deren Stereotypisierung im Rahmen ihrer Ent-Fremdung, die dem Text als spezifische Strategie, als Mechanismus kultureller bzw. religiöser Begegnung zugeschrieben werden kann, aufzudecken.

Den *Wilhelm von Österreich* als ‚modernen‘ vormodernen Roman zu bewerten, ist nicht nur aufgrund seines besonderen intertextuellen Gehaltes, sondern vor allem vor dem Hintergrund des Raumes, den der Text der Identitätsfrage des Protagonisten zugesteht, ein nicht von der Hand zu weisender Gedanke.<sup>807</sup> Dennoch ist bei der Bewertung des Romans hinsichtlich des ihm beigemessenen Innovationspotenzials bisher nicht klar genug gemacht worden, dass erst durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen die Identitätsproblematik Wildhelms in Gang gesetzt wird. Wildhelms strategische Reaktion auf die Begegnung mit den Heiden lässt sich mit Bhabhas Mimikry-Vorstellung fassen: Wildhelm suspendiert temporär die Grenzen seiner eigenen Identität, er initiiert einen Hybridisierungsprozess seiner bereits von Geburt an ambivalenten Identität (dynastische Nachfolge versus Prädetermination für die Fremde). Es wird noch einmal betont, dass Wildhelm sich in religiöser Hinsicht an herrschende Normen äußerlich anpasst, den heidnischen Glauben gewissermaßen duldet, aber dass durch den Namenswechsel keine Selbstinszenierung als Heide folgt, wie es in älteren Forschungsbeiträgen vertreten worden ist, auf die die jüngere Forschung in diesem Punkt aber nicht rekurriert.

Die nicht eindeutige Identitätsformation Wildhelms löst Positionierungen anderer Figuren aus. Sie wird zum einen von seinen Widersachern zu seinem Nachteil instrumentalisiert und bringt ihn in krisenhafte Situationen. Zum anderen treten die Erzählerfigur und einige an der Handlung beteiligte Figuren in einen sog. Aushandlungsprozess mit Wildhelms Status und weisen dem Protagonisten den Fremdheitsmarker *ellende* zu. Die zahlreichen Bezugnahmen auf Wildhelm durch die fokalen Figuren (besonders durch Wildhelm selbst und Aglye) und die kommentierende Stimme des Erzählers sind auffallendes Charakteristikum des fast schon als programmatisch zu bezeichnenden perspektivierten Erzählens. Die einzelnen Stimmen verweisen einstimmig auf die problematische und aufgrund der ihr angehefteten Fremdheit als defizitär wahrgenommene Identitätskonstitution Wildhelms. Durch das Prinzip der Fokalisierung wird Wildhelms Identität in die Wahrnehmung der Figuren gespiegelt, was zu zahlreichen reflexiven und auch selbstreflexiven Figurenkommentaren führt.<sup>808</sup> Dabei handelt es sich nicht um ein Vielstimmigkeitsphänomen im Sinne von Bachtins polyphonem Erzählen (vgl. Kapitel 3.3.2), verbunden mit einer Hybridisierung der Erzählperspektive und einer antihierarchischen Multiperspektivität. Der Text liefert vielmehr ein einmütiges Urteil verschiedener Beteiligter im Hinblick auf Wildhelms Status im

---

<sup>807</sup> Vgl. Vollmann-Profe, *Johann von Würzburg*, S. 128; siehe auch Haugs Diktum von dem „Erzählen von der Subjektivität der Figuren her“, das er unter Bezugnahme auf Vollmann-Profe im *Wilhelm von Österreich* gegeben sieht. Vgl. Haug, *Über die Schwierigkeiten des Erzählens*, S. 338-365.

<sup>808</sup> Unter Fokalisierung wird im Rekurs auf Hübners Untersuchungen zum höfischen Roman und seinem Plädoyer für eine Historisierung der Erzähltheorie als analytische Kategorie für „Erzählen aus Figurenperspektive“ jenseits von modernen Mimesiskonventionen definiert. Fokalisierung als perspektiviertes Erzählen wird als ein elementares strukturelles Muster verstanden, das in den höfischen Texten meist mit einer kommentierenden Erzählerstimme auftritt. Vgl. Gert Hübner, *Fokalisierung im höfischen Roman*, S. 131 und S. 134. Zu Génettes Begriff der Fokalisierung und dessen Rezeption siehe ebd., S. 130 [Anm. 11].

orientalischen Raum. Das bei den Orientalen dominierende Zerrbild von Wildhelms Identität scheint das Einsetzen natürlicher, durch die väterliche Erstbegegnung denkbare Mechanismen der Begegnung zu verhindern und konterkariert Wildhelms Wunsch der Partizipation an der neuen Umgebung. Die Selbst-Entfremdung Wildhelms führt zu einer ver-fremdeten Wahrnehmung Wildhelms durch die Anderen und einer Infragestellung seiner Eignung als Minnepartner für Aglye, vor allem im Hinblick auf seine soziale Identität. Analog zu Wildhelm entscheidet sich auch Aglye für eine Anpassung an die übergeordneten Bezugsnormen ihres Minnepartners, die mit einer Annahme des christlichen Glaubens – andere denkbare anderskulturelle Elemente werden nicht markiert – einhergeht. Im Rahmen des Exkurses zu der im Text realisierten Paarkonstellation hat sich ergeben, dass die gemeinsame Abstammung temporär eine mit der Metapher des *third space* beschreibbare Sphäre des Liminalen herbeiführt.

Im Rahmen von Wildhelms Migration wurde der ersten stattfindenden Begegnung zwischen ihm und einem Repräsentanten der islamisch-vorderasiatischen Welt besondere Bedeutung zugemessen, was sich in mehrfacher Hinsicht als gewinnbringend erwiesen hat. Das Zusammentreffen mit Wigrich führt zu Wildhelms Namenswechsel und zur Absage an die eigene, vor allem soziale Identität. Für die Figur Wigrichs konnte die Einverleibung westlicher Wahrnehmungsmuster dargelegt werden. Als Spezifikum des Textes in Abgrenzung zu zwei Handschriften der Heidelberger Redaktion und ihrem Textbestand lässt dieser Raum für die Erfahrung von Differenz, die in reziproker Weise wahrgenommen und kommentiert wird. Die Bezugnahme auf Greenblatts Konzept des *moment of wonder* hat als theoretisches Vehikel dazu beigetragen, die spezifische Konstitution der Szene zu erfassen. Der Text liefert zwar die Parameter, die Greenblatts Denkfigur voraussetzen, dennoch werden die von Greenblatt mit dem *moment of wonder* verbundenen Folgen im Text nicht entfaltet: die religiösen Strukturen bleiben in ihrer binären Konzeption unverändert und münden nicht in einen sich an die gegenseitige Differenzwahrnehmung anschließenden *third space*.

Und summa summarum: Die spezifische Ausgestaltung des an den Text herangetragenen Konstrukts der Migration zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: das kindliche Alter des Migranten, das von dessen Vater als problematisch erachtet wird, die Prädetermination der Migration durch die väterliche Namensgebung, das fehlende Wissen um das räumliche Ziel der Reise – verbunden mit der konkreten Intention, das reale Äquivalent des Bildnisses zu finden, die dauerhafte Etablierung im neuen Raum mit der Herrschaftsübernahme und der tödliche Ausgang!

Ferner eröffnet der Text Raum für einen Diskurs, bei dem Erzähler und Figuren, allen voran Wildhelm selbst, über die räumliche Verlagerung und deren Konsequenzen reflektieren. Hierbei geht es um Wildhelms Status in der fremden Welt, um den Rollenkonflikt, der mit seinen politischen Pflichten für das österreichische Herzogtum einhergeht, und die Entfremdung von der eigenen Familie und sich selbst. Über die gedankliche Rückbindung des

Protagonisten an sein einst gewohntes Umfeld hinaus werden die verlassenen Eltern (in erster Linie der Vater) an der Handlung mittels Vermittlung durch Dritte und Wiederbegegnungen sowohl im Orient als auch kurzzeitig im Okzident in die Handlung und die neue Daseinsform des Protagonisten in sukzessiver Steigerung eingebunden. Wildhelm selbst charakterisiert die gewählte Lebensform in einem Dialog mit seinem Verwandten, Gaylet von Spangen, als *ungemaches leben* (WvÖ, V. 14098f.), für die er sich schon in jungen Jahren entschieden habe. Der Text entwirft an dieser Stelle eine negative Sicht auf die räumliche Mobilität Wildhelms, auf die zahlreichen Ortswechsel innerhalb des orientalischen Lebensraumes und Wildhelms Rastlosigkeit, auch in Verbindung mit seiner temporären Rückkehr nach Österreich und seiner Bindung an die beiden konkurrierenden Zentren.



## 9 Zusammenfassung

Bhabhas Ansätze, die international unter KulturwissenschaftlerInnen eine breite und intensive Rezeption erfahren haben, sind Inhalte einer nachhaltigen und kontroversen Debatte.<sup>809</sup> Dabei berufen sich kritische Stimmen vor allem auf die Methode, die auf der Annahme eines Dualismus zwischen Überlegenen und Unterlegenen basiere, sich thematisch auf hybride Dynamiken in (post)-kolonialen Kontexten mit ihren spezifischen Akteuren beschränke, sich aus Anleihen verschiedener Disziplinen vornehmlich europäischer (vor allem französischer) Provenienz speise im Rahmen einer zuweilen willkürlich anmutenden, kontextlosen Übernahme, die zu Kompatibilitätsproblemen und Unschärfe führe und insgesamt Systemcharakter vermissen lasse. Auch die Forcierung politischer Konnotationen im Rahmen seiner engagierten, politisierten Theoriebildung, die auf einen poststrukturalistisch bedingten apolitischen Ästhetizismus treffe, wird kritisch bewertet. Was Homi Bhabhas biographische Situation angeht, wird ihm eine eurozentrisch geprägte Perspektive als Teil einer westlichen Bildungselite vorgeworfen. Die skizzenhaft angelegten Hauptkritikpunkte an Bhabhas postkolonialer Konzeptualisierung münden nicht in ein ausführliches Forschungsreferat, sondern werden mit dem Verweis auf ausführliche Übersichten über die positive sowie negative Resonanz, deren Reproduktion für den hier vorgesehenen Reflexionsteil nicht zielführend wäre, geschlossen. Solche Überblicksdarstellungen finden sich für den deutschsprachigen Raum in sehr detaillierter Weise bei Karen Struve und für die internationale Rezeption bei Do Mar Castro Varela und Dhawan.<sup>810</sup>

In diesem Kapitel sollen die Tragfähigkeit des Hybriditätsansatzes sowie notwendige bzw. denkbare Erweiterungen und Änderungen unter pointierter Rekapitulation der zentralen Interpretationsergebnisse diskutiert sowie mögliche theoretische (Neu-)Perspektivierungen erwogen werden.

### 9.1 Inszenierungsformen kultureller Begegnung

Die Ausgangsbasis der gewählten Methodik ist die Annahme, dass Kulturen Konstrukte auf der Ebene literarischer Artikulation darstellen. An dieses Diktum, dessen Gültigkeit noch einmal unterstrichen wird, schließe ich zwei pointiert formulierte und aufeinander bezogene Fragen an, mit deren Hilfe ich aufzeigen möchte, mit welchen Mitteln diese kulturellen Unterscheidungen in den Texten generiert werden.

Kann man davon ausgehen, dass die literarischen Entwürfe fixe Grenzen zwischen den dargestellten Kulturen entwerfen? Und kann man in der Folge annehmen, dass Kulturen als

---

<sup>809</sup> Die summarisch angeführten Kritikpunkte beziehen sich auf die Ausführungen von: Struve, *Zur Aktualität Homi K. Bhabhas*, S. 151-189; und Do Mar Castro/Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S. 100-109.

<sup>810</sup> Vgl. Struve, *Zur Aktualität Homi K. Bhabhas*, S. 151-189; und Do Mar Castro/Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S. 100-109.

homogene Einheiten repräsentiert werden? Ich möchte die beiden Fragen zunächst einmal in ihrer Absolutheit verneinen. Jedoch scheint es mir problematisch, die Suspendierung solcher Eingrenzungen von Vorneherein als gegeben zu betrachten. Daher wurde der Blick auf die Überschreitung der in den Texten nunmal mehr oder weniger deutlich markierten kulturellen Grenzen oder auf deren Festigung im Rahmen von Interaktionen zwischen westlichen und östlichen Akteuren gerichtet. In allen Texten konnte herausgearbeitet werden, dass Migrationsphänomene Positionierungen des Migranten zu den Anderen bzw. der Anderen zu dem Migranten auslösen und Auswirkungen auf die Beschaffenheit der kulturellen Identität hervorrufen können, von denen vor allem orientalische Migranten-Figuren (vgl. Ulrichs Arabel oder Konrads Figur des Gaudin) betroffen sind. Diese Mechanismen der gegenseitigen Begegnung rekurren auf Denkweisen, die im Folgenden einem Klassifizierungsversuch unterzogen werden. Es lassen sich differenzfokussierende von integrativen bzw. identitätsbildenden Konzepten unterscheiden.

Hierarchiebildungen und Wertungen als Resultate eines ideologisch überformten Blickes auf die Anderen betreffen vor allem den Bereich der Religion. Eine wirkliche, in die Tiefe gehende Auseinandersetzung mit dem anderen Glauben findet in den Dichtungen nicht statt. Die VertreterInnen des Islam werden in nahezu allen Texten nachweisbar mit dem antiken Heidentum identifiziert.<sup>811</sup> Ihnen wird der Glaube an mehrere Götter zugeschrieben, wobei häufig einem der genannten Götter eine Führungsrolle als Hauptgott zugewiesen wird. Im Rahmen solcher Götterkataloge finden sich antike Gottheiten, wie Apollo und Jupiter, im synkretistischen Verbund mit dem zum Gott stilisierten Machmet und anderen, in heldenepischen Dichtungen frequenten heidnischen Göttern wie Tervigant. Dabei partizipieren die Texte an dem triadischen Schema, Christentum – Heidentum – Judentum, das in Hinblick auf den islamischen Glauben nicht erweiterbar scheint. Einzig im *Graf Rudolf* wird den Andersgläubigen ein (!) Gott zugewiesen. Ob dies im Rahmen der Vorstellung eines gemeinsamen Gottes im Sinne von Gottesidentität erfolgt oder ob der Islam als monotheistische Religion präsentiert wird, kann abschließend nicht beantwortet werden. Dennoch ragt dieser Befund innerhalb der Analyseergebnisse hervor.

Wie bereits angeklungen, treten die Grenzziehungen im Bereich der Religion am markantesten hervor. Der Unterschied zwischen christlichem und als heidnisch markiertem Glauben erscheint in Konrads *Partonopier und Meliur* beispielsweise so immens, dass nach der Konversion zum christlichen Glauben ehemalige Muslime eine Rückkehr in die Heimat ausschließen und den Hass ihrer Familie vorwegnehmen.

Doch bei der Darstellung zweier dichotomisch angelegter religiöser Bezugssysteme und einer zwangsläufigen Anpassung der Anderen an den christlichen Glauben bleibt es in

---

<sup>811</sup> Zu der Tendenz der Identifizierung der VertreterInnen des Islams mit den antiken Heiden in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts siehe in dieser Fragestellung immer noch einschlägig: Hans Naumann, *Der wilde und der edle Heide (Versuch über die höfische Toleranz.)*, S. 83 und S. 100.

den ausgewählten Texten nicht grundsätzlich. Im *Graf Rudolf* spielen religiöse Unterschiede trotz des die Handlung dominierenden Kreuzzugsgeschehens eine untergeordnete Rolle. Der Begriff des Heiden wird vielmehr in nahezu wertneutraler Weise zur Bezeichnung von Repräsentanten anderer territorialer Gegebenheiten mit unterschiedlichen kulturellen Gepflogenheiten verwendet. Auch in Ulrichs *Arabel* beziehen sich die Inhalte des umfassenden Assimilations- und Integrationsprogrammes, das die Orientalin durchläuft, weniger auf den religiösen Bereich, als vielmehr auf kulturelle Unterschiede, die als Resultate von jeweils regional geltenden Erziehungsmaßnahmen erscheinen. Phänotypische Spezifika oder Sprachunterschiede, wie sie in Konrad Flecks *Flore und Blanscheflur* nachgewiesen werden konnten, werden, abgesehen von der Zweisprachigkeit Arabels (neben ihrer Muttersprache beherrscht sie Französisch), in den Texten des Referenzkorpus nicht entfaltet.

Konversionen zum Christentum prägen zwar mehrheitlich die ost-westlichen Beziehungen als Voraussetzung für ein funktionierendes Miteinander, die Freiwilligkeit des Glaubenswechsels steht aber in der Mehrzahl der Dichtungen im Vordergrund (siehe z.B. Arabels Glaubenswechsel, Gaudins Konversion oder Aglyes Übernahme der Religion ihres künftigen Ehemannes). Insbesondere in Ulrichs von Türheim Roman *Rennewart*, der im Rahmen der Analyse der Migration Arabels mitberücksichtigt worden ist, wird das Moment der Zwangsbekehrung verurteilt und die Notwendigkeit einer auf freiem Willen beruhenden Konversion betont, während die Unfreiwilligkeit des Glaubenswechsels gerade im *Wilhelm von Österreich* als Mordmotiv zur Tötung des Protagonisten, der die orientalische Welt christianisieren lässt, führt.

Die dargelegte Strategie der Differenzziehung bezieht sich aber nicht nur auf Glaubensunterschiede zwischen Christen und Muslimen, sondern betrifft auch die christliche Ökumene, die in Konrads *Partonopier*-Roman und im *Graf Rudolf* in eine westliche und östliche Hemisphäre unterteilt ist. Religiöse bzw. auch kulturelle Einheitsvorstellungen innerhalb des Christentums werden hier negiert. Im *Partonopier*-Roman erscheint auch die westliche christliche Welt in ihrer Einheit als fragil, denn Spanien – und dies akzentuiert der altfranzösische Text stärker als der mittelhochdeutsche – wird als von Muslimen bewohntes Land dargestellt.

Allen Texten ist gemein, dass sie Spezifika der eigenen Zivilisation, insbesondere das höfische Tugendsystem, anthropologisieren und die Anderen mittels vereinnahmenden Analogiedenkens beschreiben.

Man kann mitunter von einer reduktionistischen Beschreibung der Anderen sprechen, deren kulturelle Eigenheiten – abgesehen von dem Bereich der Religion – dem Eigenen häufig entsprechen oder unerwähnt bzw. konturlos bleiben. Letzteres ist in Ulrichs *Arabel* mehrfach der Fall: man kann dem Text zwar ein Bewusstsein für ethnische Unterschiede zuschreiben, dennoch bleiben anderskulturelle Merkmale angesichts der Universalität und Totalität

der westlichen Denkmuster meist marginal.<sup>812</sup> Diese werden nicht genauer bestimmt, sondern nur in der Notwendigkeit ihrer Überwindung als gegenüber dem Eigenen hierarchisch untergeordnete Spezifika einer anderen Kultur erkennbar.

Am deutlichsten tritt diese Uniformisierungstendenz dann zutage, wenn VertreterInnen aus dem Orient selbst westliche Werte und Vorstellungen im Rahmen ihrer eigenen Weltsicht und der Sicht auf sich selbst affirmieren. Dieser Transfer des Eigenen in die Stimme der Anderen, der sich an zahlreichen Beispielen aufzeigen ließe, äußert sich beispielsweise bei Arabel, die sich bei ihren westlichen Mentoren dafür bedankt, an die kulturellen Eigenarten ihres neuen Lebensraumes angepasst worden zu sein. Sie bekräftigt damit die Überlegenheit der Lebensformen der christlich geprägten Gesellschaft gegenüber denen in ihrer orientalischen Heimat.

Auch in Konrads *Partonopier und Meliur* gelten die höfischen Lebensweisen in Kärtingen aus der Sicht östlicher Akteure als erstrebenswerte Bildungsideale. Die Migrantengigur Fursin wird zur Absolvierung eines umfassenden Erziehungs- und Bildungsprogrammes in Partonopiers Obhut übergeben. Auf die Projektion von Denkmustern in die Wahrnehmung der Anderen wird auch rekurriert, um das eigene, binär angelegte Weltbild und dessen Differenzsetzungen zu untermauern. So ordnet sich die orientalische Figur Wigrich im *Wilhelm von Österreich* selbst der Heidenschaft zu.

Der *Graf Rudolf* zeigt im Bereich dieser integrativen Aneignungsstrategien eine Besonderheit. Normen und Idealvorstellungen im Bereich zwischenmenschlicher Interaktionen und politischen Handelns werden am Verhalten der orientalischen Andersgläubigen vorgeführt. Die christlichen Figuren – allen voran der König von Jerusalem – zeigen häufig gegensätzliche Verhaltensweisen. Die Orientalen werden hier als ethisch überlegene Exempla gezeichnet.

Bevor die allgemeinen Ausführungen zu den textübergreifenden Formen der literarischen Inszenierung des Eigenen und des Anderen geschlossen werden, wird darauf hingewiesen, dass die beiden skizzierten Grundtendenzen zwar in allen Texten ausfindig gemacht

---

<sup>812</sup> Eine Ausnahme bildet hier der Bereich der Kleidung. Der Schnitt der orientalischen Kleider Arabels wird im Text beschrieben. – Kragl betont, dass Kategorien wie beispielsweise Kleidung oder Nahrung im Prozess der Fremdwahrnehmung mittelalterlicher Autoren eine eher untergeordnete Rolle spielten. Vgl. Kragl, *Die Weisheit des Fremden*, S. 106. – Anders verhält es sich beispielsweise im *Renner* des Hugo von Trimberg, wo regionale Spezifika – innerhalb des deutschen Sprachgebietes und darüber hinaus – u.a. Sitten und Äußeres betreffen. Vgl. Hugo von Trimberg, *Der Renner*, V. 22259-22262. – Bei Berthold von Regensburg werden deutsche Dialekträume mit entsprechenden Spezifika im Bereich der Sitten und Kleidung in Verbindung gebracht. Vgl. Franz Pfeiffer (Hg.), *Berthold von Regensburg*, Predigt XVII, S. 251, Z. 2-5.

werden können,<sup>813</sup> dass sie aber nie isoliert und in Reinform auftreten, sondern in wechselseitiger Durchdringung. Im Folgenden wird die textspezifische Gestaltung der Identitätsformation der westlichen und östlichen Migranten reformuliert mit dem Ziel, das komplexe, häufig dynamische und mehrdimensionale Identitätsgefüge dieser „Figuren zwischen Ost und West“ und letztlich den Mehrwert der gewählten Methode und der Applikation postkolonialer Theorie auf mittelalterliche Dichtungen abschließend zu verdeutlichen.

## 9.2 Literarische Identitätskonstruktion bei Migranten-Figuren

### *Graf Rudolf*

Der literarisch vermittelte Orientraum, in den der Protagonist Rudolf im Rahmen seiner zweiphasigen ‚Migration auf Zeit‘ eintritt, ist nicht auf der Grundlage eines dualistisch angelegten Sinnhorizonts konzipiert, sondern ist als eine Welt entworfen, in der mehrdirektionale Positionierungen über das in zeitgenössischen und vor allem kreuzzugsepiischen Dichtungen frequente Denken in Binarismen hinaus möglich sind und das christlich-heidnische Dichotomie-Modell durch einen dritten bzw. vierten Akteur (Christen in Jerusalem und Christen in Konstantinopel) ergänzt wird. Folglich entziehen sich das Eigene und das Andere einer eindeutigen Festlegung und Sinngebung. Rudolf kann in Anlehnung an Bhabhas *third space*-Verständnis als eine Figur des Dritten gedeutet werden, da er zum einen die literarische Sphären der Christen und der Muslime in Jerusalem durch seine jeweilige Präsenz verbindet und zum anderen in der Auseinandersetzung mit seiner Identität kulturelle Differenz ausgehandelt wird, denn Rudolf wird in beiden Gesellschaften aus der Perspektive der Einheimischen als Landfremder mit anderskultureller Prägung wahrgenommen. Darüber hinaus machen überregional gültige politische und allgemein zwischenmenschliche Verhaltensweisen eine Integration in beide Lebensräume ohne (wechselseitige) Anpassungsprozesse – anders als es beispielsweise Ulrichs Arabel bei ihrer Migration in den Westen ergeht (siehe unten) – an die jeweiligen Gegebenheiten möglich. Zwischen Rudolf und seinen Interaktionspartnern entsteht eine produktive Kontaktsphäre, in der Kulturen als relationale, dynamische Gefüge erscheinen. Gerade Rudolfs Status als Ausländer wirkt im Rahmen seiner zweiphasigen Migration beide Male als Katalysator für den gesellschaftlichen Erfolg und dessen aktiven Einbezug in das politische Geschehen.

Zu dem dargelegten Befund einer dem Text attribuierbaren Entschärfung oppositionsbildender und -begräftigender literarischer Darstellungsmuster trägt auch die Beobachtung bei, dass die Begriffe Christ und Heide nahezu wertneutral zur Bezeichnung kultureller,

---

<sup>813</sup> Zur Überzeitlichkeit solcher die literarische Darstellung des Anderen beeinflussenden Konzepte, die teilweise bis in die Antike nachweisbar sind, siehe: Burke, *Cultural Hybridity*, S. 36f. und Weinbergs Einführung zum Kapitel *Wissen um das Fremde*: Manfred Weinberg, *Einführung*, in: *Transkulturalität. Klassische Texte*, S. 247-257.

innerhalb eines bestimmten Territoriums feststellbarer Unterschiede verwendet werden. Insgesamt zeichnet sich der Duktus des Epos durch einen nüchternen und nahezu protokollar-tigen, nicht wertenden Erzählstil aus. Zu der alternativen Relationierung der beiden Begriffe trägt auch bei, dass im Text stereotype, im abendländischen Diskurs gängige, bei der Einstufung des orientalischen Anderen häufig vorzutreffende Denkmuster in ihrem Konstrukt-charakter vorgeführt werden.

### *Partonopier und Meliur/Partonopeu de Blois*

Auch in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur* wird die Christenheit nicht als in sich geschlossen und einheitlich dargestellt, sondern zugunsten der Vorstellung einer in eine westliche und östliche Hemisphäre gespaltenen Ökumene.<sup>814</sup> Und auch der Okzident selbst erscheint wie der Orient als Raum mit islamischer und christlicher Bevölkerung. Vor dem Hintergrund dieser komplexen räumlichen und kulturellen Konstellation in Ost und West und zwischen beiden wird in Konrads Roman die Interdependenz von migrationsbedingten Integrations- und Desintegrationsmechanismen thematisiert und zwar im Rahmen einer in die Wahrnehmung zweier Figuren transferierten Langzeitperspektive auf das Phänomen der Migration. Die beiden Migranten, Gaudin und Anshelm/Fursin, bringen als anpassungswillige Andersgläubige, aus Spanien und aus der nicht näher definierten islamisch geprägten Welt, ideale Ausgangsvoraussetzungen für eine gelingende Integration in die neue, christlich geprägte Umgebung mit. Doch ihre Assimilationsbereitschaft, die sich in erster Linie in ihrer freiwilligen Konversion zum Christentum äußert, stößt auf gesellschaftliche Bedingungen, in denen existenzsichernde und stabilisierende Faktoren wie die Integration in einen Herrschaftsverband durch die Übertragung von Aufgaben oder die Eingliederung in einen Sippenverband durch Heirat nicht wirksam werden und speziell für die Figur Anshelms/Fursins Integrationshilfen trotz Lernbereitschaft und kulturellem Interesse des Migranten ausbleiben.

Beide Figuren reflektieren über ihre eigene Biographie im Rahmen von umfangreichen introjizierten Textpartien (im mittelhochdeutschen Text in deutlich größerem Umfang als im altfranzösischen) und werden Beobachter ihrer eigenen hybriden Identität, die sie mit problematischen Assoziationen und Emotionen wie Einsamkeit, Isolation, Entfremdung und Armut verbinden. Denn der Sehnsuchtsort der immer noch präsenten Heimat ist für sie unerreichbar. Aufgrund ihrer Anpassung an die Religion des sie umgebenden christlichen Landes schließen sie eine Rückkehr zu Familie und Verwandten aus und sehen sich gezwungen, in sozial problematischen Verhältnissen unter existentieller Bedrohung und in der als defizitär empfundenen Kopräsenz des nicht vollständig zu eigen gemachten Anderen und des nicht gänzlich hinter sich gelassenem ursprünglichem Eigenen zu leben. Dieser Zustand der Zer-

---

<sup>814</sup> Anders als im *Graf Rudolf* werden bei Konrad weniger kulturelle Spezifika im Bereich höfischer Verhaltensweisen, sondern vielmehr Unterschiede hinsichtlich religiöser Riten in Ost und West thematisiert.

rissenheit, der auf die Inklusion von anderskulturellen Elementen und die Exklusion eigenkultureller Merkmale zurückzuführen ist, tritt bei Konrad im Vergleich mit dem altfranzösischen Text in verschärfter Form auf. Während im *Partonopier* die selbst herbeigeführte Distanzierung von der eigenen Familie und dem heimischen sozialen Gefüge im Vordergrund steht, werden im altfranzösischen Roman die prekäre ökonomische Situation vor allem Gaudins vor dem Hintergrund einer stärker akzentuierten, über den religiösen Bereich hinausreichenden Integration akzentuiert. Der mittelhochdeutsche Dichter steigert den in seiner wahrscheinlichen Vorlage angelegten Problemgehalt und verleiht der reflexiven Auseinandersetzung mit der problematisch gewordenen eigenen Identität insgesamt mehr Gewicht.

### *Arabel*

Während die beiden ihrer Heimat verbunden bleibenden Figuren Gaudin und Anshelm/Fursin (stärker als ihre französischen Äquivalente) die christliche Lebenswelt als Anti-Heimat empfinden, tritt Ulrichs von dem Türlin Protagonistin Arabel in einen von Beginn an familiär-vertrauten Raum ein, der für sie zur neuen Heimat wird. Dies liegt mitunter daran, dass die Aufnahme in den Sippenverband durch proaktives Handeln im Vorhinein und unterstützende Maßnahmen vor Ort gelingt, worauf im Text gezielt in kontrastierender Andeutung der konfliktgeladenen Verwandtschaftsbeziehungen in Wolframs *Willehalm* hingewiesen wird. Voraussetzungen für die erfolgreiche Integration am Zielort sind zunächst Arabels bereits in ihrer orientalischen Heimat eingeleiteter Ablösungsprozess und die zunehmend von außen, von Vermittlerfiguren gesteuerten Anpassungsvorgänge an die kulturellen Gegebenheiten sowie die Eingliederung in den Familienverband. Der Einbezug weiterer Migranten-Figuren aus dem familiären Umkreis Arabels innerhalb des *Willehalm*-Zyklus hat dazu beigetragen, die Relevanz der an Migration gekoppelten Integrationseffekte für Ulrichs Text zu markieren und unterschiedliche Formen des Umgangs und der Bewältigung von Migration auf Seiten verschiedener Akteure, des Migranten selbst, der zurückgelassenen Familie und der aufnehmenden Gesellschaft zu eruieren.

Anderskulturelle Spezifika mit Ausnahme der grundsätzlich als unterlegen und defizitär dargestellten Religion der Orientalen werden vornehmlich in dem kulturell anders codierten, orientalischen Raum toleriert, wo sie mit entsprechenden Differenzmerkmalen inhaltlich gefüllt werden. Sie gilt es später durch gezielte Integrationsbemühungen und korrigierende Maßnahmen der aufnehmenden Gesellschaft zu überwinden. Der Assimilationsprozess trägt Züge einer Um- bzw. Anerziehung der in der neuen Lebenswelt vorherrschenden durch entsprechende höfische Erziehungsmaßnahmen herbeiführbaren *zuht*. Kulturelle Eigenheiten wie Konventionen der Kommunikation, Gangart oder Tischmanieren erscheinen als Resultate von Sozialisation und gelten demnach als erlernbare menschliche Verhaltensweisen.

Die im Rahmen dieser Arbeit erstmals systematisch betriebene Interpretation der zweigliedrigen Namensgebung der Protagonistin, die auf einer parallelisierenden Nennung der

beiden, im Handlungsgeschehen eigentlich aufeinanderfolgenden Namen, Arabel und Gyburg, beruht, hat ergeben, dass die Annahme einer vollständigen Homogenisierung von Arabels Identität im Sinne einer totalen Überformung ihrer ursprünglichen durch die neue Identitätskonstitution, wofür sich Melanie Urban und Annelie Kreft aussprechen, nicht gerechtfertigt ist. Ferner konnte auch Urbans Einschätzung, dass Arabel nach dem Aufbruch aus Todjerne ein auf ihre Identität bezogenes Zwischenstadium durchlaufe, entkräftet werden. Denn es konnte nachgewiesen werden, dass der Text eine Figur entwirft, deren hybrider Grundstatus von Anfang bis Ende der Erzählung vorhanden ist bzw. beibehalten wird (also schon am ursprünglichen Heimatort prägend für die Figurengestaltung ist), nachdem er zunächst eine von Arabel herbeigeführte Intensivierung erfährt und anschließend einem vornehmlich von außen initiierten Dehybridisierungsprozess mit dem Ziel einer zunehmenden Verwestlichung unterliegt – Arabel befindet sich, sozusagen, im *third space*. Eine vollständige Vereindeutigung des Identitätsgefüges Arabels halte ich angesichts der von mir nachgewiesenen Störfaktoren, die ich auch im Fortsetzungstext nachweisen konnte, für unwahrscheinlich. Vielmehr scheint es mir, als wolle Ulrich Komplikationen andeuten, die in Wolframs Text entfaltet werden.

#### *Wilhelm von Österreich*

Die Tendenz, sich der orientalischen Anderen, deren Stimmen und deren Sicht auf sich selbst zur Affirmation westlicher Denkweisen und Werte zu bemächtigen, ist in Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich* stärker ausgeprägt als in Ulrichs *Arabel*, in der diese Darstellungsstrategie ebenfalls deutlich im Rahmen des Selbstbildes der Protagonistin zu Tage tritt. Dieser Transfer eigener Vorstellungen in die (Selbst)-Wahrnehmung des/der Anderen lässt mit Rekurs auf das postkoloniale Diktum des Konnexes zwischen literarisch inszeniertem Wissen über den Anderen und der Macht über diesen deutlich werden, dass die literarische Gestaltung des Eigenen und Anderen von Vorneherein auf einer auf Seiten des Verfassers stattgefundenen Differenzziehung beruhen und diese Differenz in die Perspektive der Figuren (westlicher und östlicher Herkunft) hineinverlagert ist. Es wird daher vorgeschlagen, Hybridität mehrdimensional zu verstehen und weniger, wie Bhabha es tut, zwischen den beiden sich inhaltlich überlappenden und wenig distinkten Konzepten, Ambivalenz und Hybridität, zu unterscheiden: so könnte von einer Hybridität des beobachtenden Autors im Entstehungsprozess der Dichtung und einer den Figuren in ihre Fremd- und Selbstbeobachtung eingeschriebenen Hybridität sowie von sich in der Erzählung entfaltenden Hybridisierungseffekten im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem kulturell Anderen ausgegangen werden.

Hybridisierungsvorgänge betreffen im Roman vornehmlich den Migranten (abgesehen von seiner Minnepartnerin Aglye), der sich weniger an die kulturellen Gegebenheiten seines neuen orientalischen Lebensraumes anpasst, als vielmehr Elemente seiner ursprünglichen Identität, seinen Namen und seine Herkunft unterdrückt. Dieses Vorgehen wurde von mir dahingehend gedeutet, als dass Wildhelm kulturelle bzw. religiöse Ressentiments vermeiden



möchte, um seine Partitipationsabsichten an der heidnischen Gesellschaft zu realisieren, deren Teil das von ihm ersehnte weibliche Traumbild ist. Diese besondere Form von Mimikry, die ich unter dem Terminus der Selbst-Alienation gefasst habe, ermöglicht ihm aber gerade keinen größeren Handlungsspielraum. Die erschwerte Positionierung der Anderen zu seiner Identität – er wird von den Orientalen einhellig als Fremder wahrgenommen und schreibt sich selbst ebenfalls diesen Status zu – führt ihn in krisenhafte Situationen und wird letztlich zu seinem eigenen Nachteil instrumentalisiert. Somit ist es im Falle Wildhelms die Kombination aus Nicht-Wissen bzw. einem herbeigeführten Wissensdefizit und daraus gewonnener Macht über den Protagonisten, die seine Lebenssituation im Orient prägt und einer Konsolidierung seiner gesellschaftlichen Stellung – Wildhelm wird anfangs als Erbfolger in die Familienstrukturen am Hof Agrants eingebunden – im Wege steht.

Zusammenfassend wird betont, dass der Text aus unterschiedlicher Figurenperspektive die problematischen Konsequenzen von Wildhelms Migration in eine anderskulturelle Gesellschaft diskursiviert, und diese und die daran gekoppelten Mobilitätserscheinungen als *ungemachez leben* negativ konnotiert.

### 9.3 ‚Migration und Hybridität revisited‘<sup>815</sup>

Aus der Kapitelüberschrift lässt sich entnehmen, dass die beiden Grundpfeiler der im Rahmen dieser Arbeit applizierten Methode, das Konstrukt der Migration und das Hybriditätskonzept, abschließend noch einmal betrachtet werden, um konzeptionelle Ergänzungen, Erweiterungen und Rejustierungen, die sich auf der Grundlage der gewonnenen Analyseergebnisse herauskristallisiert haben, zu diskutieren.

Die Begriffsdefinition, die einen dauerhaften Aufenthalt einer Einzelfigur in einer Umgebung mit anderem, literarisch konstruiertem christlichem bzw. islamischen Bezugsrahmen impliziert, und die Entscheidung, neben der resultativen Dimension die individuellen Gründe der räumlichen Verlagerung und die Situation des heimischen Umfeldes miteinzubeziehen, haben sich als praktikabel und zielführend erwiesen. Dieser an die Texte herangetragene Analyserahmen hat zu folgenden migrationsbezogenen Einsichten und zu folgender möglicher konzeptioneller Ausdehnung geführt.

Bei orientalischen Migranten ziehen die Einflüsse des anderskulturellen Umfeldes stets Folgen auf die Identitätskonstitution des/der Migrierten nach sich. Migranten-Figuren, die aus einer christlichen Lebenswelt in den Osten aufbrechen, bleiben hingegen von den kulturellen Begegnungen in ihrer Identität häufig unberührt. Dies zeigt sich am deutlichsten an der Figur des Wildhelm von Österreich. Der Protagonist in Johanns von Würzburg Roman

---

<sup>815</sup> Die Überschrift lehnt sich an den Titel eines Forschungsbeitrages an, bei dem es um die produktive Anwendung und Weiterentwicklung postkolonialer Konzepte u.a. auch derer Homi Bhabhas geht. Vgl. Kirsti Bohata, *Postcolonialism revisited*.

negiert zwar mit dem Eintritt in die orientalische Welt seine eigene Identität, besinnt sich aber im Laufe der Handlung seiner Herkunft und versichert sich seiner ursprünglichen Identität. Aglye hingegen, seine orientalische Geliebte und spätere Ehefrau, passt sich an die Normen des christlichen Glaubens an und empfängt die Taufe.

Mit Hilfe des zweiteiligen Aufenthaltes des Grafen Rudolf im Orient, zunächst unter Christen und später unter Muslimen, ist herausgearbeitet worden, dass sich Migration aus dem Handlungsgeschehen heraus ergeben kann und dass eine friedliche und respektvolle Koexistenz zwischen VertreterInnen verschiedener Religionen trotz anfänglicher Gewalt und Konfrontation auch im Rahmen einer Kreuzzugssituation möglich ist. Weiter hat die Analyse ergeben, dass Migration nicht zwangsläufig zu neuen Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten der betroffenen Figuren führt. So zeigen die beiden Migranten-Figuren im *Partonopier* beispielsweise im Modus der Reflexion die problematischen sozialen Konsequenzen und Einschränkungen ihres Lebensraumwechsels auf. Dabei erscheint der aus Spanien stammende Gaudin als einziger mir in höfischer Dichtung bekannter ‚Arbeitsmigrant‘. Existenzsichernde und den Aufenthalt in der Ferne erleichternde Maßnahmen von Seiten der jeweiligen aufnehmenden Gesellschaft können die Einbindung in den Herrschaftsverband, die Eingliederung in die Sippe etwa durch Heirat oder die aktive Beteiligung des Neuankömmlings als vollwertiges gesellschaftliches Mitglied sein. Von Figurenseite attestierte fehlende soziale Wirkmöglichkeiten als Resultat von Migration können durch freundschaftliche Beziehungen zu Repräsentanten der neuen Lebenswelt teilweise kompensiert werden, was mit Hilfe von Konrads Figur des Fursin/Anshelm und des Gaudin verdeutlicht werden konnte.

Doch auch derartige Integrationsmaßnahmen können scheitern, was am Falle Wildhelms deutlich geworden ist, der trotz der Tatsache, dass er anfangs als Erbfolger eingesetzt wird, von seinem Ziehvater ins Exil verbannt wird. Die räumliche Mobilität Wildhelms wird dabei in ihrer Gesamtheit negativ perspektiviert und als defizitäre Daseinsform dargestellt. Migration ist darüber hinaus häufig an das jugendliche Alter der betroffenen Figur gebunden und scheint mit der Lebensform junger Menschen, nämlich der Suche nach neuen sozialen Gefügen und neuen Erfahrungen sowie deren Anpassungsfähigkeit an andere kulturelle Gegebenheiten am ehesten kompatibel. In diesem Kontext ist bemerkenswert, dass Terramer in Ulrichs von Türheim *Rennewart*, der wohlgemerkt aber nicht zu den Migranten-Figuren zählt, einen Wechsel zum christlichen Glauben aufgrund seines vorgerückten Alters und mit dem Argument mangelnder Flexibilität und mangelnder Anpassungsbereitschaft ablehnt. Migranten im jugendlichen Alter scheinen, wie Gaudin und Fursin es im Rahmen ihrer Berichte über die eigene Biographie ansprechen oder auch wie es an der Figur des Gahmuret im *Parzival* exemplifiziert wird, am ehesten dafür prädestiniert zu sein, sich in einem neuen Umfeld mit anderen kulturellen Gegebenheiten zurechtfinden zu können.

Außerdem sollten genderspezifische Überlegungen zu literarischen Migrationsphänomenen weiter verfolgt und Vergleiche zu anderen Formen weiblicher Mobilität gezogen werden. Ulrichs von dem Türlin Arabel tritt als einzige weibliche Migrantin innerhalb des Textkorpus auf. Ihre Migration basiert auf ihrer eigenen und selbstbestimmten Entscheidung, mit Willehalm in dessen Heimat ein Leben als Christin zu beginnen. Anders als Arabel zeichnen sich andere weibliche Figuren in mittelalterlichen Erzählungen des 12. und 13. Jahrhunderts häufig durch eine immobile Daseinsform aus (Kriemhild und Hartmanns Enite natürlich ausgenommen).

Ferner wäre auch ein Blick auf andere Formen von Migration und Phänomene im Umfeld von Migration wie die räumliche Verlagerung von Objekten und deren Darstellung in mittelhochdeutscher Dichtung wünschenswert und ein sicherlich lohnenswertes Forschungsfeld, das unter Bezugnahme auf Forschungsergebnisse aus der Kulturtransferforschung angegangen werden könnte. Die Wanderung von Gegenständen beispielsweise erscheint in den ausgewählten Texten und darüber hinaus als etablierte Denkbahn. Exemplarisch sei hierfür die Migration Arabels genannt, an die die Mitnahme sämtlicher orientalischer Kulturgüter (einschließlich der Liebesgaben Tybalts) von Ost nach West gekoppelt ist. Diese werden als Geschenke mit anderskultureller Prägung an die Repräsentanten der neuen kulturellen Umgebung weitergegeben, die gerade wegen ihrer orientalisch-exotischen Aura wertgeschätzt werden und diese anders als die Protagonistin auch behalten dürfen.<sup>816</sup> Lotet man abschließend noch einmal die Potenziale und Schwachstellen des Bhabha'schen Theoriekomplexes und die Erweiterungsmöglichkeiten vor allem seines Hybriditätskonzeptes aus, kann festgehalten werden, dass sich in den Kontexten der mittelalterlichen Erzählungen Hybrisierungsphänomene finden, die eben nicht, wie für Bhabha konstitutiv, einer kolonialen Situation entspringen.

Die Analyse des *Graf Rudolf* und auch des *Partonopier*-Romans setzen dahingehend theoretische Impulse, als dass sie die von Bhabha angenommene Zweierbeziehung als problematisch erscheinen lassen und die Annahme mehrdirektionaler Beziehungen hin zu einem dritten und vierten Interaktionspartner fordern. Bhabhas auf dualen Strukturen basierende Denkfiguren werden auch innerhalb der kulturwissenschaftlichen Forschung zunehmenden zugunsten eines komplexeren Beziehungsgeflechtes aufgebrochen.<sup>817</sup>

---

<sup>816</sup> Im *Herzog Ernst* nimmt der Protagonist einige der wundersamen Wesen des Orients mit in seine Heimat, woraufhin der Kaiser ihn bittet, ihm einige dieser Kuriositäten zu überlassen. Vgl. *HE*, V. 5982-5991. Auch hier steht die Faszinationskraft des Orientalisch-Exotischen im Vordergrund.

<sup>817</sup> Vgl. Burkhardt/Insley/Mersch/Ritzerfeld/Schröder/Skiba, *Migration – Begriffsbefragungen*, S. 32. - Die jüngere kulturwissenschaftliche Forschung differenziert Hybridität folgendermaßen: es wird unterschieden zwischen neuen Formen, die aus der Verschmelzung von Differentem resultieren, und zwischen Formen, deren Hybridisierung nicht dazu führt, dass die Grenzen verschwimmen. Drittens wird die Vorstellung vertreten, dass Hybridisierung eine Vermischung von immer schon Vermischtem ohne die Möglichkeit einer Differenzziehung darstellt. Die letztere Vorstellung, dass eindeutige Kategorisierungen unmöglich sind, teilen auch die VertreterInnen des Transdifferenz-Konzeptes, die binäre Differenzkonstrukte in Frage stellen, dabei aber Differenz nicht transzendieren, sondern eine adäquate Wirklichkeitserfassung

Hybridität dabei als diskursiven Grundzustand zu bewerten, erweist sich als problematisch, da die Texte grundsätzlich Differenzsetzungen vor allem im Bereich der Religion vermitteln, die im Rahmen von Hybridisierungseffekten eine Entschärfung, aber nie eine vollständige Suspendierung ihrer Grenzen erfahren können. In anderen, besonders in kulturellen Bereichen, betrachtet man z.B. Arabels Zweisprachigkeit, können gegebene, statische Formen von Hybridität von dynamischen, die sich erst im Laufe der Narration ergeben, unterschieden werden.

Hybride Identitätsformationen werden in den Texten häufig im Erzählen über die eigene Biographie thematisiert. Dieses Phänomen zeigt sich an mehreren Nebenfiguren in den dem Textkorpus zugehörigen sog. Liebes- und Abenteuerromanen. Für diese Reflexionen über Migration und deren Konsequenzen für das eigene Identitätsgefüge hat sich das Konstrukt des *third space* als geeignete Beschreibungskategorie erwiesen. Denn diese Auseinandersetzungen mit der eigenen Identität stellen prozessuale narrative Räume dar, in denen Aushandlung und Verhandlung von Eigenem und Anderem stattfinden. Die an sich selbst wahrgenommene Hybridität wird dabei gerade nicht als ersehntes Resultat eines subversiven Aktes bewertet, sondern vielmehr als problematischer Zustand, der an Emotionen wie Sehnsucht, Trauer und Vereinzelung gekoppelt ist. Auch bei Arabel wird deren, von mir attestierte hybride Identität als defizitär und destabilisierend bewertet und entsprechend im Zuge eines Umerziehungsprogrammes homogenisiert.

Wildhelms Mimikry, die ich als Selbst-Alienation definiert habe, führt entgegen Bhabhas Diktum der möglichen Durchbrechung des Konnexes von Macht und Wissen und dessen Instrumentalisierung in umgekehrter Weise zur Vereinnahmung des Protagonisten. Es wäre daher künftig weiter der Frage nachzugehen, ob Mimikry-Effekte auch negative Auswirkungen auf den jeweiligen Akteur haben können und ob Mimikry als Denkform auch für vergleichbare Strategien aus der Perspektive des (überlegenen) Eigenen denkbar ist.

Gegenläufig zu Bhabhas Hybridisierungsvorstellung ließen sich in mehreren der untersuchten Texte Prozesse der Vereindeutigung nachweisen, die ich unter den Begriffen Disambiguierung und Dehybridisierung gefasst habe. Derartige Homogenisierungstendenzen, die sich nachweisbar an bereits stattgefundene Hybridisierungseffekte anschließen, konnten insbesondere für Wildhelms und Arabels Identitätskonstitution aufgezeigt werden und rücken die Frage nach möglichen Begleit- bzw. Folgeerscheinungen von Hybridität in den Vordergrund.

Um noch einmal an den Beginn der Arbeit zurückzukehren, wird unterstrichen, dass sich eben nicht nur Thomasins *Der welsche Gast* und Rudolfs *Guoter Gêrhart* dafür eignen,

---

anstreben. - Siehe dazu folgende Beiträge: Burkhardt/Insley/Mersch/Ritzerfeld/Schröder, *Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten*, S. 470f. - Klaus Lösch, *Begriff und Phänomen der Transdifferenz: zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte*. - Helmbrecht Breinig/Klaus Lösch, *Introduction: Difference and Transdifference*, S. 11-36.

mit Migrationsphänomenen verbundene Diskurselemente zu analysieren und deren Persistenz und Kontinuität (die Texte des Korpus erstrecken sich ihrer Entstehungszeit nach über einen Zeitraum von etwa 150 Jahren) aufzuzeigen. Von befürchteten Ressentiments gegenüber der eigenen Identität und Herkunft, über Versäumnisse der aufnehmenden Gesellschaft im Hinblick auf die Integration der Migranten und die Schilderung sozialer Probleme wie Armut im neuen Lebensraum, bis hin zu Anpassungsbemühungen von Seiten der Migrierenden und der Aufnehmenden könnte die Nähe der literarischen Entwürfe in den Texten zu verschiedenen Themen in gegenwärtigen Diskursen über Migration wohl kaum ausgeprägter sein.



## **Abkürzungsverzeichnis**

ATB Altdeutsche Textbibliothek

DZPh Deutsche Zeitschrift für Philosophie

DVjs Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte

GLMF Germania Litteraria Mediaevalis Francigena

HWB LEXER, Matthias, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, 3 Bde., Leipzig 1872-1878.

HZ Historische Zeitschrift

IMIS Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien

JbUG Jahrbuch für Universitätsgeschichte

JOWG Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft

LiLi Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik

PBB Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur

VL<sup>2</sup> Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2., völlig neu bearbeitete Auflage unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hg. von Kurt Ruh (Bd. 1-8) und Burghart Wachinger (Bd. 9-14), Berlin/New York 1978-2008.

ZfdA Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur

ZfdPH Zeitschrift für deutsche Philologie

ZHF Zeitschrift für Historische Forschung





# Literaturverzeichnis

## I. Quellen

- Albert von Aachen, *Historia Jerosolimitana*, hg. von Susan B. Edgington, Oxford 2007.
- Albrecht von Scharfenberg, *Jüngerer Titirel*, nach den Grundsätzen von Werner Wolf kritisch hg. von Kurt Nyholm, Bd. 3/2, Berlin 1992 (DTM 77).
- Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch, Franz Pfeiffer (Hg.), Bd. 1, Predigt XVII, Wien 1862.
- C. Plinius Secundus, *Naturalis historiae libri XXXVII*, hg. und übers. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, Bd. III 1,3, München/Zürich <sup>2</sup>2002.
- Das Nibelungenlied*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach der Handschrift B hg. von Ursula Schulze, ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse, Stuttgart 2011.
- Der Pfaffe Konrad, *Rolandslied*, hg. von Dieter Kartschoke, Stuttgart 1996 (Universal-Bibliothek 2745).
- Der wälsche Gast* des Thomasin von Zirclaria, hg. von Heinrich Rückert, Quedlinburg [u.a.] 1872 (Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 30).
- Epistula Alexii I Komneni imperatoris ad Robertum I comitem Flandrensem, in: Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo aequales ac genvinae. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100. Eine Quellensammlung zur Geschichte des Ersten Kreuzzuges, hg. von Heinrich Hagenmeyer, Innsbruck 1901, S. 127-136.
- Gottfried von Straßburg, *Tristan*, Bd. 1, nach dem Text von Friedrich Ranke neu hg., ins Nhd. übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn, Stuttgart <sup>12</sup>2007.
- Graf Rudolf*, hg. von Peter Ganz, Berlin 1964 (Philologische Studien und Quellen 19).
- Guillaume de Tyr. Chronique*, hg. von Robert B. C. Huygens, Turnholti 1986 (Corpus Christianorum 63).
- Heinrich von Neustadt, *Apollonius von Tyrland*, nach der Gothaer Handschrift, hg. von Samuel Singer, Dublin/Zürich <sup>2</sup>1967.
- Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke, Stuttgart 2014 (RUB 8303).
- Herzog Ernst*. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch, in der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch, mit den Bruchstücken der Fassung A; hg., übers., mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Bernhard Sowinski, Stuttgart 2006.
- Hugo von Trimberg, *Der Renner*, Bd. 3, hg. Gustav Ehrismann, mit einem Nachwort und Ergänzungen von Günther Schweikle, Berlin 1970.
- Johann von Würzburg, *Wilhelm von Österreich*, aus der Gothaer Handschrift, hg. von Ernst Regel, Berlin 1906.
- König Rother*, hg. von Ingrid Bennewitz unter Mitarbeit von Beatrix Koll und Ruth Weichselbaumer, Stuttgart 2002.

- Konrad Fleck, *Flore und Blanscheflur*. Eine Erzählung, hg. von Emil Sommer, Quedlinburg [u.a.] 1846 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit).
- Konrad von Würzburg, *Partonopier und Meliur*, aus dem Nachlasse von Franz Pfeiffer, hg. von Karl Bartsch, Berlin 1970 (Deutsche Neudrucke: Texte des Mittelalters).
- Le Roman de Partonopeu de Blois*. Édition, traduction et introduction de la rédaction A et de la Continuation du récit d'après les manuscrits de Berne et de Tours, hg. von Olivier Collet und Pierre-Marie Joris, Paris 2005 (Le Livre de Poche 4569).
- Ortnit und Wolfdietrich*, kritischer Text nach Ms. Carm 2 der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a. Main, hg. von Walter Kofler, Stuttgart 2001.
- Partonopeu de Bloi*. A French Romance of the Twelfth Century, hg. von Joseph Gildea, Bd. 1, Villanova/Pennsylvania 1967.
- Reinfried von Braunschweig*, hg. von Karl Bartsch, Stuttgart 1871 (Bibliothek des literarischen Vereins Stuttgart 109).
- Rudolf von Ems, *Der guote Gêrhart*, hg. von John A. Asher, dritte durchgesehene Auflage, Tübingen 1989 (ATB 56).
- Thomasin von Zerclaere, *Der welsche Gast*. Text (Auswahl), Übersetzung, Stellenkommentar, hg. von Eva Willms, Berlin/New York 2004.
- Ulrich von dem Türlin, *Arabel*, die ursprüngliche Fassung und ihre Bearbeitung, kritisch hg. von Werner Schröder, Stuttgart/Leipzig 1999.
- Ulrich von Türheim, *Rennewart*, aus der Berliner und Heidelberger Handschrift, hg. von Alfred Hübner, Berlin/Zürich 1964.
- Wirnt von Grafenberg, *Wigalois*, Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach, Berlin 2005.
- Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung von Peter Knecht, mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der *Parzival*-Interpretation von Bernd Schiroke, Berlin [u.a.] <sup>2</sup>2003.
- Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen, hg. von Joachim Heinzle, Tübingen 1994 (ATB 108).

## II. Forschungsliteratur

- ACHNITZ, Wolfgang, Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im <Reinfried von Braunschweig> und im <Apollonius von Tyrland> Heinrichs von Neustadt, Tübingen 2002.
- ALBRECHT, Günter, Soziologie der geographischen Mobilität. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des sozialen Wandels, Stuttgart 1972.
- ALLOLIO-NÄCKE, Lars/KALSCHUEER, Britta/MANZESCHKE, Arne, Differenzen anders denken. Bausteine zur einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt a. Main 2005.
- ANGEHRN, Emil, Kultur als Grundlage und Grenze des Seins, in: Kultur und Interkulturalität. Interdisziplinäre Zugänge, hg. von Elias Jammal, Wiesbaden 2014, S. 15-29.
- ARNDT, Susan/OFUATEY-ALAZARD, Nadja, Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk, Münster 2011.
- ARNOLD, Klaus, Lebensalter im Mittelalter, in: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hg. von Peter Dinzelbacher, Stuttgart <sup>2</sup>2008 (Kröners Taschenausgabe 469), S. 248-255.
- ASHCROFT, Bill, The Empire Writes Back. Theory and Practice in Postcolonial Literature, London 2002.
- ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München <sup>7</sup>2013.
- AUER, Peter, Sprachliche Interaktion. Eine Einführung anhand von 22 Klassikern, Berlin 2013.
- AUGUSTIN, Anja Ulrike, ‚Norden, Suden, Osten, Wester‘. Länder und Bewohner der Heidenwelt in deutschen Romanen und Epen des 12. bis 14. Jahrhunderts; <Rolandslied>, <Herzog Ernst>, <Parzival>, <Willehalm>, <Reinfried von Braunschweig>, <Wilhelm von Österreich>, 2 Bände, Würzburg 2014.
- BABKA, Anna, <Sich in der Vorläufigkeit einrichten> oder <In-side-out>. Postkoloniale Theorie und Queertheorie im Theorie- und Deutungskanon der Germanistischen Literaturwissenschaft, in: Der Kanon – Perspektiven, Erweiterungen und Revisionen. Tagung tschechischer und österreichischer Germanistinnen und Germanisten, Olmütz/Olomouc, 20. bis 23. September 2007, hg. von Jürgen Struger, Wien 2008, S. 387-398.
- BABKA, Anna/DUNKER, Axel, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Postkoloniale Lektüren. Perspektivierungen deutschsprachiger Literatur, Bielefeld 2013 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 4), S. 7-12.
- BABKA, Anna/MALLE, Julia/SCHMIDT, Matthias, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Dritte Räume, Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion, Wien/Berlin 2012, S. 9-25.
- BACHTIN, Michail M., Die Ästhetik des Wortes, hg. und eingel. von Rainer Gröbel, Frankfurt a. Main <sup>7</sup>2005 (edition suhrkamp 967).

- Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik, hg. von Edward Kowalski und Michael Wegner, übers. von Michael Dewey, Frankfurt a. Main 1989.
- BACKES, Herbert, Teufel, Götter, Heiden in geistlicher Ritterdichtung. Corpus Antichristi und Märtyrerliturgie, in: Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte, hg. von Albert Zimmermann, Berlin/New York 1977 (Miscellana Medievalia, Bd. 11), S. 417-441.
- BADE, Klaus J., Historische Migrationsforschung, in: Ders. (Hg.), Sozialhistorische Migrationsforschung, Göttingen 2004 (Studien zur Historischen Migrationsforschung 13), S. 27-48.
- BAISCH, Martin/EMING, Jutta, Hybridität und Spiel. Der europäische - und Abenteuerroman von der Antike zur Frühen Neuzeit, Berlin 2013.
- BARZEN, Rainer/BULGAKOVA, Victoria/GÜNTZEL, Lennart/MUSALL, Frederek/PAHLITZSCH, Johannes/SCHORKOWITZ, Dittmar (Arbeitsforum B: Kontakt und Austausch zwischen Kulturen im europäischen Mittelalter), Theoretische Grundlagen und methodisches Vorgehen, in: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft, hg. von Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller und Annette Seitz, Berlin 2008, S. 195-209.
- BAUMANN, Reinhard/KIESSLING, Rolf, Einführung, in: Dies. (Hg.), Mobilität und Migration in der Region, Konstanz/München 2014 (Forum suevicum Beiträge zur Geschichte Ostschwabens und der benachbarten Regionen 10), S. 11-21.
- BAUMGÄRTNER, Ingrid, Europa in der Kartographie des Mittelalters: Repräsentationen – Grenzen – Paradigmen, in: Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte, hg. von Ingrid Baumgärtner und Hartmut Kugler, Berlin 2008 (Orbis mediaevalis Vorstellungswelten des Mittelalters 10), S. 9-28.
- BECKER, Anja/MOHR, Jan, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren, Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), S. 1-58.
- BECKERS, Hartmut, <Wandel vor sine missetat>: Schuldverstrickung und Schulderkenntnis im <Graf Rudolf>-Roman, in: Von wyßheit würt der mensch geert. FS für Manfred Lemmer, hg. von Ingrid Kühn und Gotthard Lerchner, Frankfurt a. Main 1993, S. 17-37.
- BELLIGER, Andréa/KRIEGER, David J., Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden <sup>4</sup>2008.
- BENJAMIN, Walter, Die Aufgabe des Übersetzers, in: Ders. (Hg.), Gesammelte Schriften, Bd. 4/1, Frankfurt a. Main 1972, S. 9-21.
- BERMAN, Nina, Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutsch-sprachigen Kultur um 1900, Stuttgart 1997.
- BHABHA, Homi K., Die Verortung der Kultur, Tübingen 2007 (Stauffenburg Discussion 5).
- Culture's In-Between, in: Questions of cultural identity, hg. von Stuart Hall und Paul du Gay, London 1996, S. 53-60.
- Globalisierung und Ambivalenz, in: Lebensmodelle Diaspora. Über moderne Nationen, hg. von Isolde Charim und Gertraud Auer Borea, Bielefeld 2012, S. 53-65.

- The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism, in: Out there. Marginalization and Contemporary Cultures, hg. von Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha und Cornel West, Cambridge [u.a.] <sup>6</sup>1999 (The New Museum of Contemporary Art, New York 4), S. 71-88.
- Postcolonial Criticism, in: Redrawing the Boundaries. The transformation of English and American Literary Studies, hg. von Stephen Greenblatt und Giles Gunn, New York 1992, S. 437-465.
- The Postcolonial Critic: Homi K. Bhabha. Interview mit David Bennet und Terry Col-lits, in: Literary India. Comparative studies in aesthetics, colonialism and culture, hg. von Patrick Colm Hogan und Lalita Pandit, New York 1997, S. 237-254.
- Round-Table Gespräch, in: Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung, hg. und eingeleitet von Anna Babka und Gerald Posselt, mit einem Nachwort von Wolfgang Müller-Funk, Wien/Berlin 2012, S. 61-77.
- BITTERLI, Urs, Die <Wilden> und die <Zivilisierten>. Grundzüge einer Geistes- und Kul-turgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1976.
- BLEUMER, Hartmut, Entzauberung des Wissens. Ästhetik und Kritik in Konrads von Würz-burg <Partonopier und Meliur>, in: Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wis-sens, hg. von Martin Baisch und Elke Koch, Freiburg i. Br. [u.a.] 2010 (Rombach Wissenschaften Reihe Scenae 12), S. 207-233.
- BOHATA, Kirsti, Postcolonialism revisited, Cardiff 2004.
- BOLTA, Eva, Der chimärische Hybridkörper im Artusroman, in: (De)formierte Körper. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter, hg. von Gabriela Antunes und Björn Reich, Göttingen 2012, S. 51-63.
- BOMMES, Michael, Nationale Paradigmen der Migrationsforschung, in: Ders. (Hg.), Migra-tion und Migrationsforschung in modernen Gesellschaften. Eine Aufsatzsammlung, Osnabrück 2011 (IMIS-Beiträge, Themenheft 38), S. 15-52.
- BORGOLTE, Michael, Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch, Berlin 2014, S. 11-20.
- Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder, in: HZ 289 (2009), S. 261-285.
- BORGOLTE, Michael/DÜCKER, Julia/MÜLLERBURG, Marcel/SCHNEIDMÜLLER, Bernd, In-tegration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter, Berlin 2012 (Europa im Mittelalter 18).
- BORGOLTE, Michael/SCHIEL, Juliane, Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung, in: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Ge-schichtswissenschaft, hg. von Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller und Annette Seitz, Berlin 2008 (Europa im Mittelalter 10), S. 15-23.
- BORGOLTE, Michael/SCHNEIDMÜLLER, Bernd, Vorwort, in: Europa im Geflecht. Mittelal-terliche Migrationen in globalen Bezügen, hg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg, Paul Predatsch und Bernd Schneidmüller, Berlin 2012 (Europa im Mittelalter 20), S. 7f.

- BORGOLTE, Michael/TISCHLER, Matthias M., Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Transkulturelle Verflechtung im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, Darmstadt 2012, S. 9-20.
- BRANDT, Rüdiger, Konrad von Würzburg. *Kleinere epische Werke*, Berlin <sup>2</sup>2009 (Klassiker Lektüren 2).
- BREINIG, Helmbrecht/LÖSCH, Klaus, Introduction: Difference and Transdifference, in: *Multiculturalism in Contemporary Societies: Perspectives on Difference and Transdifference*, hg. von Helmbrecht Breinig, Jürgen Gebhardt und Klaus Lösch, Erlangen 2002 (Erlanger Forschungen: Reihe A, Geisteswissenschaften, 101), S. 11-36.
- BRUNNER, Horst, Konrad von Würzburg. Versuch eines Porträts, in: Ders. (Hg.), *Annäherungen. Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berlin 2008, S. 173-184.
- Konrad von Würzburg, in: VL<sup>2</sup>, Bd. 5, 1985, Sp. 272-304.
- BUMKE, Joachim, Wolfram von Eschenbach, Stuttgart/Weimar <sup>8</sup>2004 (Sammlung Metzler 36).
- BURKE, Peter, *Cultural hybridity*, New York 2013.
- BURKHARDT, Stefan/INSLEY, Thomas/MERSCH, Margit/RITZERFELD, Ulrike/SCHRÖDER, Stefan/SKIBA, Viola, Migration – Begriffsbefragungen im Kontext transkulturalistischer Mittelalterforschung, in: *Europa im Geflecht der Welt*, hg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg, Paul Predatsch und Bernd Schneidmüller, Berlin 2012 (Europa im Mittelalter 20), S. 31-43.
- BURKHARDT, Stefan/INSLEY, Thomas/MERSCH, Margit/RITZERFELD, Ulrike/SCHRÖDER, Stefan, Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten, in: *Integration und Desintegration*, hg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg, Paul Predatsch und Bernd Schneidmüller, Berlin 2012 (Europa im Mittelalter 18), S. 467-557.
- BUTLER, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York [u.a.] 1990.
- CHRIST, Georg, *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*, kollaborativ verfasst vom Netzwerk Transkulturelle Verflechtungen (Georg Christ, Saskia Dönitz, Daniel G. König, Şevket Küçük Hüseyin, Margit Mersch, Britta Müller-Schauenburg, Ulrike Ritzerfeld, Christian Vogel und Julia Zimmermann), Göttingen 2016.
- CLASSEN, Albrecht, Schwellenphänomen, Paradigmenwechsel, Popularitätserfolg: Hybridisierung und Konkretisierung des spätmittelalterlichen Liebeslieds als Erfolgsrezept beim Mönch von Salzburg, in: *Studis Neophilologica. A journal of Germanic and Romance Languages and Literature* 81 (2009), S. 69-85.
- *Foreigners in Konrad von Würzburg's <Partonopier und Meliur>*, in: Ders. (Hg.), *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, New York/London 2002, S. 226-248.
- *Spain in Medieval German Courtly Romances and Travel Accounts*, in: JOWG 11 (1999), S. 153-171.
- COHEN, Jeffrey Jerome, Introduction Midcolonial, in: Ders. (Hg.), *The Postcolonial Middle Ages*, New York 2000.

- CSÁKY, Moritz, Vorwort, in: Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes, hg. von Moritz Csáky und Klaus Zeyringer, Innsbruck [u.a.] 2001 (Paradigma Zentraleuropa 3), S. 9-17.
- DELEUZE, Gilles/GUATTARI, Félix, Rhizom, Berlin 1976.
- DENECKE, Ludwig, Ritterdichter und Heidengötter (1150-1220), Leipzig 1930 (Form und Geist 13).
- DERRIDA, Jacques, Die *différance*. Ausgewählte Texte, hg. von Peter Engelmann, Stuttgart 2004.
- DIETL, Cora, Die Verurteilung von 1277 literarisch. Eine gewagte Lesart von Konrads von Würzburg <Partonopier>, in: Ars und Scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung. Georg Wieland zum 65. Geburtstag, hg. von Cora Dietl und Dörte Helsing, Tübingen 2002, S. 139-153.
- Minnerede, Roman und ‚historia‘. Der <Wilhelm von Österreich> Johanns von Würzburg, Tübingen 1999 (Hermæa. Germanistische Forschungen Neue Folge 87).
- <Du bist der aventure frucht>. Fiktionalität im <Wilhelm von Österreich> Johanns von Würzburg, in: Fiktionalität im Artusroman, Dritte Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft in Berlin vom 13. bis 15. Februar 1992, hg. von Volker Mertens und Friedrich Wolfzettel unter Mitarbeit von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 1993, S. 171-184.
- DISOKI, Meri, <Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht...>, in: Dritte Räume, hg. von Anna Babka, Julia Malle und Matthias Schmid, unter Mitarbeit von Ursula Knoll, Wien/Berlin 2012, S. 161-165.
- DO MAR CASTRO, Varela/DHAWAN, Nikita, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.
- DÜRBECK, Gabriele, Stereotype Paradiese. Ozeanismus in der deutschen Südseeliteratur 1815-1914, Tübingen 2007 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 115).
- DÜRBECK, Gabriele/DUNKER, Axel, Postkoloniale Studien in der Germanistik. Vorwort zur Reihe, in: Ost-westliche Kulturtransfers. Orient-Amerika, Bielefeld 2011 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 1), S. 7-18.
- DUNKER, Axel, (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie, Bielefeld 2005.
- EAGLETON, Terry, Was ist Kultur? Eine Einführung, München 2001.
- EBENBAUER, Alfred, Spekulieren über Geschichte im höfischen Roman um 1300, in: Ders. (Hg.), Philologische Untersuchungen, gewidmet Elfriede Stutz zum 65. Geburtstag, Wien 1984, S. 151-166.
- EHLERT, Trude, In hominem novum oratio? Der Aufsteiger aus bürgerlicher und aus feudaler Sicht: Zu Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur> und zum altfranzösischen <Partonopeus>, in: ZfdPh 99 (1980), S. 36-72.

- ELEY, Penny, *Partonopeus de Blois. Romance in the Making*, Cambridge 2011 (Gallica 21).
- ELIAS, Norbert/SCOTSON, John L., *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a. Main 1990.
- EMING, Jutta, *Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12. – 16. Jahrhunderts*, Berlin/New York 2006 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 39).
- EMING, Jutta/KASTEN, Ingrid/KOCH, Elke/SIEBER, Andrea, *Emotionalität und Performativität in erzählenden Texten des Mittelalters*, in: *Encomia-deutsch. Sonderheft der Deutschen Sektion der International Courtly Literature Society*, Tübingen 2000.
- FAEMS, An/WYSS, Ulrich, *Partonopeusromane*, in: *Höfischer Roman in Vers und Prosa*, hg. von René Pérennec und Elisabeth Schmidt, Berlin [u.a.] 2010 (GLMF 5), S. 369-391.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952.
- FLATZ, Christian, *Kultur als neues Weltordnungsmodell oder die Kontingenz der Kulturen*, Hamburg 1999 (Politikwissenschaft 59).
- FRITSCHKE, Michael, *Imagologie und kulturelles Gedächtnis in Bildern vom Orient*, in: *<Sesam öffne dich>: Bilder vom Orient in der Kinder- und Jugendbuchliteratur*, Oldenburg 2006.
- FROMM, Hans, *Der Graf Rudolf*, in: *PBB* 199 (1997), S. 114-134.
- FUCHS, Stephan, *Hybride Helden: Gwigalois und Willehalm: Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert*, Heidelberg 1997 (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 31).
- GANZ, Peter, *Graf Rudolf*, in: *VL*<sup>2</sup>, Bd. 3, 1981, Sp. 212-216.
- GARSTKA, Ruth, *Untersuchungen zu Konrads von Würzburg Versroman <Partonopier und Meliur>. Funktionsänderungen epischer Komposition im nachhöfischen Epigonenroman im Vergleich zu Beispielen aus den ‚klassischen‘ Artusromanen Hartmanns*, Berlin 1978.
- GEARY, Patrick J., *Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen*, Frankfurt a. Main 2002.
- GEERTZ, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. Main 1999 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696).
- GEROK-REITER, Annette, *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen in mittelhochdeutscher Epik*, Tübingen/Basel 2006.
- *Raumverschaltungen als Erzählprinzip im Minne- und Abenteuerroman? Überlegungen zum <Partonopier> Konrads von Würzburg*, in: *Hybridität und Spiel. Der europäische Abenteuerroman von der Antike zur Frühen Neuzeit*, hg. von Martin Baisch und Jutta Eming, Berlin 2013, S. 301-326.
- GHANDI, Leela, *Postcolonial Theory. A critical introduction*, Edinburgh 1998.
- GILDEA, Joseph (Hg.), *Partonopeu de Bloi. A French Romance of the Twelfth Century*, Bd. 2: *Commentary*, Villanova/Pennsylvania 1970.



- GLIER, Ingeborg, Johann von Würzburg II, VL<sup>2</sup>, Bd. 6, 1987, Sp. 824-827.
- GOERLITZ, Uta/HAUBRICHS, Wolfgang, Integration oder Desintegration, Heiden und Christen im Mittelalter, LiLi 39 (2009), S. 65-104.
- GOERLITZ, Uta/HAUBRICHS, Wolfgang, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Integration oder Desintegration, Heiden und Christen im Mittelalter, LiLi 39 (2009), S. 5-11.
- GOERLITZ, Uta, Literarische Konstruktion (vor-)nationaler Identität seit dem <Anno lied>. Analysen und Interpretationen zur deutschen Literatur des Mittelalters (11.-16. Jahrhundert), Berlin/New York 2007 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 45).
- GOERLITZ, Uta, »...Ob sye heiden synt ader cristen...« Figurationen von Kreuzzug und Heidenkampf in deutschen und lateinischen <Herzog Ernst>-Fassungen des Hoch- und Spätmittelalters (HE B, C und F), in: Integration oder Desintegration, hg. von Uta Goerlitz und Wolfgang Haubrichs, LiLi 39 (2009), S. 65-104.
- GOETZ, Hans-Werner, Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.-12. Jahrhundert), Bd. 1, Berlin 2013.
- GOLDBERG, David Theo, Heterogeneity and Hybridity: Colonial Legacy, Postcolonial Heresy, in: A Companion to Postcolonial Studies, hg. von Henry Schwarz und Sang-eeta Ray, Malden [u.a.] 2005 (Blackwell Companions in Cultural Studies 2), S. 72-86.
- GOLLER, Detlef, „die jungen zir gelichen, die alten zuo den alten“. Der Platz alter Menschen in der höfischen Literatur, in: Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. von Cordula Nolte, Korb 2009 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 3), S. 149-163.
- GREENBLATT, Stephen, Marvelous Possessions. The Wonder oft the New World, Oxford [u.a.] 1992 (The Clarendon lectures 1988).
- GREGOIRE, Henri, Des Dieux Cahu, Baraton, Tervagant... et de maints autres dieux non moins extravagants, in: Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 7 (1939-44), Nendeln 1969, S. 451-472.
- GRIMM, Jacob, Deutsche Mythologie, Göttingen <sup>2</sup>1844.
- HAHN, Alois, Die soziale Konstruktion des Fremden, in: Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann, hg. von Walter M. Sprondel, Frankfurt a. Main, S. 140-166.
- HAHN, Sylvia, Historische Migrationsforschung, Frankfurt a. Main 2012 (Historische Einführungen 11).
- HALL, Stuart, Wann war der „Postkolonialismus“? Denken an der Grenze, in: Hybride Kulturen, hg. von Elisabeth Bronfen und Benjamin Marius, Tübingen 1991, S. 219-246.
- HAUG, Walter, Über die Schwierigkeiten des Erzählens in <nachklassischer> Zeit, in: Positionen des Romans, hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger, Tübingen 1991, S. 338-365.

- HAUSMANN, Frank-Rutger, Französisches Mittelalter. Lehrbuch Romanistik, Stuttgart/Weimar 1996.
- HEIN, Kerstin, Hybride Identitäten. Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa, Bielefeld 2006.
- HEINZLE, Joachim, Vom hohen zum späten Mittelalter. Teil 2: Wandlungen und Neuansätze im 13. Jahrhundert (1220/30-1280/90), 2., durchges. Aufl. Tübingen 1994 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, Bd. 2.2).
- HENSLER, Ines, Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der <Chansons de geste>, Köln [u.a.] 2006 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 62).
- HEPP, Andreas/KROTZ, Friedrich/THOMAS, Tanja, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Schlüsselwerke der Cultural Studies, Darmstadt 2009, S. 7-20.
- HERBERS, Klaus, Spanienreisen im Mittelalter – unbekannte und neue Welten, in: Das Mittelalter, 3, Fernreisen im Mittelalter, hg. von Folker Reichert, S. 81-106.
- HERWEG, Mathias, Wege zur Verbindlichkeit. Studien zum deutschen Roman um 1300, Wiesbaden 2010 (Imagines medii aevi 25).
- Zwischen Handlungspragmatik, Gegenwartserfahrung und literarischer Tradition. Bilder der ‚nahen Heidenwelt‘ im späten deutschen Versroman, in: kunst und sælde. FS für Trude Ehlert, hg. von Katharina Boll und Katrin Wenig, Würzburg 2011, S. 87-114.
- HIRT, Jens, Literarisch-politische Funktionalisierungen. Eine Untersuchung mittelhochdeutscher Kreuzzugsdarstellungen; <Wilhelm von Wenden>, <Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen>, <Wilhelm von Österreich> und <Das Buch von Akkon>, Göttingen 2012 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 766).
- HÖCKE, Holger, <Willehalm>-Rezeption in der <Arabel> Ulrichs von dem Türlin, Frankfurt a. Main 1996 (Europäische Hochschulschriften Reihe 1 Deutsche Sprache und Literatur 1586).
- HÖFER, Susanne, Zur gesellschaftlichen Verortung und Funktion der Gelehrten und des gelehrten Wissens im <Welschen Gast> des Thomasin von Zerklære, in: Literatur-Geschichte-Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. FS für Volker Honeman zum 60. Geburtstag, hg. von Nine Miedema und Rudolf Suntrup, Frankfurt a. Main [u.a.] 2003, S. 865-877.
- HOERDER, Dirk, Geschichte der Deutschen Migration. Vom Mittelalter bis heute, München 2010.
- HONOLD, Alexander, Ost-westliche Kulturtransfers. Orient – Amerika, Bielefeld 2011 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 1).
- HUBER, Christoph, Minne als Brief. Zum Ausdruck von Intimität im nachklassischen Roman (Rudolf von Ems: <Willehalm von Orlens>; Johann von Würzburg: <Wilhelm von Österreich>, in: Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalters, hg. von Mireille Schnyder, Berlin/New York 2008 (Trends in Medieval Philology 13), S. 125-145.

- Brüchige Figur. Zur literarischen Konstruktion der Partonopier-Gestalt bei Konrad von Würzburg, in: *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*. FS für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, hg. von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2002, S. 283-308.
- HÜBNER, Gert, Fokalisierung im höfischen Roman, in: *Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Saarbrücker Kolloquium 2002, hg. von Wolfgang Haubrichs, Eckart Conrad Lutz und Klaus Ridder, Berlin 2004 (*Wolfram-Studien* 18), S. 127-150.
- HUSCHENBETT, Dietrich, Johann von Würzburg: <Wilhelm von Österreich>, in: *Interpretationen Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen*, hg. von Horst Brunner, Stuttgart 2007, S. 412-433.
- HUSSERL, Edmund, *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*, hg. von und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Waldenfels, München 2003 (*Übergänge* 49).
- IRRGANG, Stephanie, Scholar vagus, goliardus, ioculator. Zur Rezeption des <fahrenden Scholaren> im Mittelalter, 2003 (*Jahrbuch für Universitätsgeschichte: Universität im Mittelalter* 6), S. 51-68.
- JASPERT, Nikolas, *Die Kreuzzüge*, Darmstadt 2008 (*Geschichte kompakt*).
- JUERGENS, Albrecht, <Wilhelm von Österreich>. Johans von Würzburg <Historica Poetica>, Frankfurt a. Main 1990 (*Mikrokosmos Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung* 21).
- KABIR, Ananya Jahanara/WILLIAMS, Deanne, *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages. Translating Cultures*, Cambridge 2005 (*Cambridge Studies in Literature*).
- KASTEN, Ingrid, Subjektivität im höfischen Roman, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, hg. von Reto Luzius Fetz, Roland Hagenbüchle und Peter Schulz, Bd. 1, Berlin/New York 1998 (*European Cultures. Studies in Literature and the Arts* 11.1), S. 394-413.
- KERN, Manfred, *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*, Berlin [u.a.] 2003.
- Im Dickicht mit Frau Ehre. Zur Verwilderung in der spätmittelalterlichen Lyrik am Beispiel der »Marienweise« von Jörg Schiller, in: *Deutsches Lied im Spätmittelalter*, hg. von Christoph März und Lorenz Welker, Wiesbaden 2011, S. 13-30.
- Lyrische Verwilderung. Texttypen und Ästhetik in der Liebeslyrik des 15. Jahrhunderts, in: *Texttyp und Textproduktion*, hg. von Elizabeth Andersen, Anne Simon und Manfred Eikermann, Berlin 2005, S. 371-393.
- Hybride Texte – wilde Theorie?: Perspektiven und Grenzen einer Texttheorie zu spätmittelalterlicher Liebeslyrik, in: *Deutsche Liebeslyrik im 15. und 16. Jahrhundert*, 18. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 18. und 19. November 2003, hg. von Gert Hübner, Amsterdam/New York 2005 (*Beihefte zum Daphnis* 37), S. 11-45.

- KERTH, Sonja, Jenseits der »matière«. Intertextuelles Erzählen als Erzählstrategie, in: Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters (Saarbrücker Kolloquium 2002), Berlin 2004 (Wolfram-Studien 18), S. 262-281.
- KIENING, Christian, Reflexion - Narration. Wege zum <Willehalm> Wolframs von Eschenbach, Tübingen 1991 (Hermaea Germanistische Forschungen neue Folge 63).
- KINTZINGER, Martin, Gelehrte und Schüler, in: Migrationen im Mittelalter, hg. von Michael Borgolte, Berlin 2014, S. 279-290.
- KLEINSCHMIDT, Harald, Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung, Göttingen 2002.
- KLUGE, Friedrich, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin/New York <sup>24</sup>2002.
- KOKORZ, Gregor/MITTERBAUER, Helga, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Übergänge und Verflechtungen. Kulturelle Transfers in Europa, Berlin [u.a.] 2004 (Wechselwirkungen 7), S. 7-22.
- KOKOTT, Hartmut, Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie, Stuttgart 1989.
- KOSELLECK, Reinhart, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. Main <sup>9</sup>2015 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757), S. 211-259.
- KRAGL, Florian, Die Weisheit des Fremden. Studien zur mittelalterlichen Alexandertradition, Bern 2005 (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 39).
- KRAUSS, Marita/SONNABEND, Holger, Frauen und Migration, Stuttgart 2001 (Stuttgarter Beiträge zur historischen Migrationsforschung 5).
- KREFT, Annelie, Perspektivenwechsel. <Willehalm>-Rezeption in historischem Kontext: Ulrichs von dem Türlin <Arabel> und Ulrichs von Türlin <Rennewart>, Heidelberg 2014 (Studien zur historischen Poetik 16).
- KÜHNE, Anja, Vom Affekt zum Gefühl. Konvergenzen von Theorie und Literatur zum Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur>, Göttingen 2004.
- KUGLER, Hartmut, Himmelsrichtungen und Erdregionen auf mittelalterlichen Weltkarten, in: Text, Bild, Karte: Kartographien der Vormoderne, hg. von Jürg Klauser und Christian Kiening, Freiburg i. Br. 2007, S. 175-199.
- KUNITZSCH, Paul, Europa und die islamische Welt im Dialog durch die Jahrzehnte, in: Die Begegnung mit dem Islamischen Kulturraum in Geschichte und Gegenwart. Acta Hohenschwangau, hg. von Stefan Krimm, München 1991, S. 7-22.
- Caldeis und Cōatī (Wolfram, <Willehalm> 192,8), in: DVjs 49 (1975), S. 372-377.
- Quellenkritische Bemerkungen zu einigen Wolframschen Orientalia, Schweinfurter Kolloquium 1972, hg. von Werner Schröder, Berlin 1975 (Wolfram-Studien 3), S. 263-275.

- LACAN, Jacques, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, in: Ders. (Hg.), Schriften I, Frankfurt a. Main 1975, S. 61-70.
- LANGENOHL, Andreas/POOLE, Ralph/WEINBERG, Manfred, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Transkulturalität. Klassische Texte, Bielefeld 2015, S. 9-18.
- LANGLOIS, Ernest, Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste imprimées, Nachdruck der Ausgabe Paris 1904, Genève 1974.
- LAUDE, Corinna, ‚Sye kan ir sprache nyt verstan.‘ ‚Grenzsprachen‘ und ‚Sprachgrenzen‘ im Mittelalter, in: Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 1005 in Frankfurt a. d. Oder, hg. von Ulrich Knefelkamp und Kristian Bosselmann-Cyran, Berlin 2007, S. 331-344.
- LECOUTEUX, Claude, Eine Welt im Abseits. Zur niederen Mythologie und Glaubenswelt im Mittelalter, Dettelbach 2000 (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie 22).
- LIENERT, Elisabeth, Deutsche Antikenromane des Mittelalters, Berlin 2001.
- LINSEIS, Verena/METZLER, Berenike, Fromme Männer unterwegs. Religiös motivierte Bewegungen in der mittelalterlichen Welt Europas und des Orients, in: Europa im Geflecht der Welt, hg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg, Paul Predatsch und Bernd Schneidmüller, Berlin 2012 (Europa im Mittelalter 20), S. 119-131.
- LÖSCH, Klaus, Begriff und Phänomen der Transdifferenz: zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte, in: Differenzen anders denken. Bausteine zur einer Kulturtheorie der Transdifferenz, hg. von Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke, Frankfurt a. Main 2005, S. 26-49.
- LÖSCHNIGG, Maria/LÖSCHNIGG, Martin, Introduction, in: Dies. (Hg.), Migration and Fiction, Heidelberg 2009 (Anglistische Studien 396), S. 9-17.
- LOHSE, Tillmann, Asketen, Missionare und Pilger, in: Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch, hg. von Michael Borgolte, Berlin 2014, S. 267-277
- LOOMBA, Ania, Colonialism/Postcolonialism, London [u.a.] <sup>3</sup>2015.
- LOTMAN, Jurij M., Die Struktur literarischer Texte, München <sup>4</sup>1993 (Uni-Taschenbücher 103).
- LUBRICH, Oliver, Das Schwinden der Differenz. Postkoloniale Poetiken. Alexander von Humboldt – Bram Stoker – Ernst Jünger – Jean Genet, Bielefeld 2009.
- LUCASSEN, Jan/LUCASSEN, Leo, Migration, Migration History, History: Old Paradigms and New Perspectives, in: Dies. (Hg.), Migration, Migration History, History: Old Paradigms and New Perspectives, Bern [u.a.] 1997, S. 9-38.
- LÜTT, Jürgen/BRECHMANN, Nicole/HINZ, Catherina/KURZ, Isolde, Die Orientalismus-Debatte im Vergleich, in: Gesellschaften im Vergleich, Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaften, hg. von Hartmut Kaelble und Jürgen Schriewer, Frankfurt a. Main [u.a.] 1999 (Komparatistische Bibliothek 9), S. 511-567.

- LÜTZELER, Paul Michael, Migration und Exil in Geschichte, Mythos und Literatur, in: Handbuch der deutschsprachigen Exilliteratur von Heinrich Heine bis Herta Müller, hg. von Bettina Bannasch und Gerhild Rochus, Berlin [u.a.] 2013 (De Gruyter Handbook), S. 3-26.
- Einleitung: Postkolonialer Diskurs und deutsche Literatur, in: Ders. (Hg.), Schriftsteller und »Dritte Welt«. Studien zum postkolonialen Blick, Tübingen 1998, S. 7-30.
- LUGOWSKI, Clemens, Die Form der Individualität im Roman, mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer, Frankfurt a. Main 1976 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 151).
- MAIER, Bernhard, Lexikon der keltischen Religion und Kultur, Stuttgart 1994.
- MAJOROSSY, Imre Gábor, Bittersüße Begegnungen: Grenzüberschreitende Liebesbeziehungen und Freundschaften im Schatten der Kreuzzüge. <strît und minne was sîn ger>. Fallbeispiele aus altfranzösischen und mittelhochdeutschen Erzählungen, Berlin 2015.
- MATSCHINEGG, Ingrid/MÜLLER, Albert, Migration – Wanderung – Mobilität im Spätmittelalter und Frühneuzeit, Krems 1990 (Medium Aevum Quotidianum 21).
- MAYSER, Eugen, Studien zur Dichtung Johannis von Würzburg, Berlin 1931 (Germanistische Studien 101).
- MEYER, Matthias, Wilde Fee und handzahmer Herrscher? Ritterliche und herrscherliche Identitätsbildung in Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur>, in: Die Welt der Feen im Mittelalter. Le monde des fées dans la culture médiévale, 2. Tagung auf dem Mont Saint-Michel, hg. von Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok, Greifswald 1994 (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter/Études Médiévales de Greifswald 47), S. 109-124.
- Hintergangene und Hintergeher. Überlegungen zu einer Poetik der Intrige in <Mai und Beafloer>, <Friedrich von Schwaben> und <Wilhelm von Österreich>, in: Hybridität und Spiel. Der europäische Liebes- und Abenteuerroman von der Antike zur Frühen Neuzeit, hg. von Martin Baisch und Jutta Eming, Berlin 2013, S. 113-132.
- MICHA, Alexandre/GRIMM, Reinhold R./FRAPPIER, Jean/PAYEN, Jean Charles, Romans d'aventure et d'amour, in: Le roman jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Bd. 1: Partie historique, hg. von Jean Frappier und Reinhold R. Grimm, Heidelberg 1978 (Grundriss der romanischenn Literaturen des Mittelalters 4), S. 454-479.
- MIEDEMA, Nine/SUNTRUP, Rudolf, Literatur-Geschichte-Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. FS für Volker Honeman zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. Main [u.a.] 2003.
- MOHR, Wolfgang, Zum frühhöfischen Menschenbild in <Graf Rudolf>, in: ZfdA 86 (1967), S. 97-109.
- MONTGOMERY-WATT, William, Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter, Berlin 2001 (Wagenbachs Taschenbuch 420).
- MOORE-GILBERT, Bart, Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics, London/New York 1997.

- MORET, André, L'Originalité de Conrad de Wurzburg dans son poème: <Partonopier und Meliur>, Lille 1933.
- MÜLLER, Jan-Dirk, Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- MÜLLER, Maria E., Liminale Ästhetik. Versuch über Heinrich Wittenwilers <Ring>, in: JOWG 8 (1994/95), S. 221-237.
- MÜLLER-FUNK, Werner, Alterität und Hybridität, in: Dritte Räume, Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion, hg. von Anna Babka, Julia Malle und Matthias Schmidt, unter Mitarbeit von Ursula Knoll, Wien/Berlin 2012, S. 127-144.
- MÜNKLER, Herfried/LADWIG, Bernd, Dimensionen der Fremdheit, in: Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, hg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Bernd Ladwig, Berlin 1997 (Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Die Herausforderung durch das Fremde der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), S. 11-44.
- MÜNKLER, Herfried/LADWIG, Bernd, Einleitung. Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit, in: Die Herausforderung durch das Fremde, hg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig, Berlin 1998, S. 11-25.
- MÜNKLER, Marina, <Monstra> und <mappae mundi>: Die monströsen Völker des Erdrands auf mittelalterlichen Weltkarten, in: Text, Bild, Karte: Kartographien der Vor-moderne, hg. von Jürg Klauser und Christian Kiening, Freiburg 2007, S. 149-173.
- Alterität und Interkulturalität, in: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte, hg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten, Hamburg 2002, S. 323-344.
- MUSCHICK, Martin, Der Brief als Liebesgabe. Zur symbolischen Gestaltung der Briefvermittlung im <Wilhelm von Österreich> des Johann von Würzburg, in: Liebesgaben. Kommunikative, performative und poetologische Dimensionen in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. von Magreth Egidi, Berlin 2012 (Philologische Studien und Quellen 240), S. 203-217.
- NAUMANN, Hans, Der wilde und der edle Heide (Versuch über die höfische Toleranz.), in: Vom Werden des deutschen Geistes. Festgabe Gustav Ehrismann zum 8. Oktober 1925 dargebracht von Freunden und Schülern, hg. von Paul Merker und Wolfgang Stammeler, Berlin/Leipzig 1925, S. 80-101.
- OBERSTE, Jörg/EHRICH, Susanne, Die bewegte Stadt. Migration, soziale Mobilität und Innovation in vormodernen Großstädten, Regensburg 2015 (Forum Mittelalter Studien 10).
- OBST, Wolfgang, Der Partonopier-Roman Konrads von Würzburg und seine französische Vorlage, Würzburg 1976.
- OSTERHAMMEL, Jürgen/PETERSSON, Niels P., Geschichte der Globalisierung, Dimensionen, Prozesse, Epochen, München 2007.
- PETERS, Ursula, <Roman courtois> in der Stadt. Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur>, in: LiLi 12 (1982), S. 10-28.

- PHILIPPOWSKI, Katharina, Die Gestalt des Unsichtbaren. Narrative Konzeptionen des Inneren in der höfischen Literatur, Berlin/Boston 2013 (Hermaea 131).
- PLOTKE, Seraina, Kulturgeographische Begegnungsmodelle. Reise-Narrative und Verhandlungsräume im <König Rother> und im <Herzog Ernst B>, in: Ost-westliche Kulturtransfers. Orient – Amerika, hg. Alexander Honold, Bielefeld 2011 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 1), S. 51-73.
- POLASCHEGG, Andrea, Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin/New York (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 35).
- POSER, Thomas/SCHLÜTER, Dagmar/ZIMMERMANN, Julia, Migration und ihre literarische Inszenierung. Zwischen interkultureller Abschottung und transkultureller Verflechtung, in: Europa im Geflecht der Welt, hg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg, Paul Predatsch und Bernd Schneidmüller, Berlin 2012 (Europa im Mittelalter 20), S. 87-100.
- PRZYBILSKI, Martin, <sippe> und <geslehte>. Verwandtschaft als Deutungsmuster im <Willehalm> Wolframs von Eschenbach, Wiesbaden 2000 (Imagines medii aevi 4).
- PUTZO, Christine, Eine Verlegenheitslösung. Der ‚Minne- und Aventiureroman‘ in der germanistischen Mediävistik, in: Hybridität und Spiel. - und Abenteuerroman von der Antike zur Frühen Neuzeit, hg. von Martin Baisch und Jutta Eming, Berlin 2013, S. 41-70.
- QUAYSON, Ato, Postcolonialism and Postmodernism, in: A Companion to Postcolonial Studies, hg. von Henry Schwarz und Sangeeta Ray, Malden [u.a.] 2005 (Blackwell Companions in Cultural Studies 2), S. 87-111.
- RANDO, Daniela, Händler und Exilierte, in: Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch, hg. von Michael Borgolte, Berlin 2014, S. 291-303.
- REUTER, Julia/MECHERIL, Paul, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien, Wiesbaden 2015, S. 1-7.
- RECKWITZ, Erhard, Postcolonially ever after: Bemerkungen zum Stand der Postkolonialismustheorie, in: Anglia 118 (2000), S. 1-40.
- REICHERT, Folker, Asien und Europa im Mittelalter. Studien zur Geschichte des Reisens, Göttingen 2014, S. 15-39.
- REYNDERS, Anne, De Middelnederlandse <Parthonopeus van Bloys> en zyn Oudfranse origineel, Leuven 2002 (Antwerpse Studies over Nederlandse Literatuurgeschiedenis 8).
- RIDDER, Klaus, Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane. Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman: <Reinfried von Braunschweig> <Wilhelm von Österreich> <Friedrich von Schwaben>, Berlin/New York 1998.
- Namengebrauch und Sinnstiftung im Minne- und Aventiureroman, in: Poetica 31 (1999), S. 101-123.
- RIKL, Susanne, Erzählen im Kontext von Affekt und Ratio, Frankfurt a. Main [u.a.] 1996 (Mikrokosmos Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 46).



- ROCHER, Daniel, Das Problem der sprachlichen Verständigung bei Auslandsreisen in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters. Vorträge des XI. anglo-deutschen Colloquiums 11. bis 15. September 1989, Universität Liverpool, hg. von Dietrich Huschenbett und John Margetts, Würzburg 1991 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 7), S. 24-34.
- RÖCKE, Werner, Feudale Anarchie und Landesherrschaft. Wirkungsmöglichkeiten didaktischer Literatur: Thomasin von Zerclaere <Der Wälsche Gast>, Bern [u.a.] 1978 (Deutsche Literatur und Germanistik Reihe 1).
- Liebe und Schrift. Deutungsmuster sozialer und literarischer Kommunikation im deutschen Liebes- und Reiseroman des 13. Jahrhunderts. (Konrad Fleck: <Florio und Blanscheflur>, Johann von Würzburg: <Wilhelm von Österreich>), in: Mündlichkeit – Schriftlichkeit – Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschemata von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. von Werner Röcke und Ursula Schaefer, Tübingen 1996 (ScriptOralia 71), S. 85-108.
- RUH, Kurt, Höfische Epik des deutschen Mittelalters, Bd. 1, Berlin 1967 (Grundlagen der Germanistik 7).
- RUNCIMAN, Steven, Geschichte der Kreuzzüge, erste deutsche Ausgabe in drei Bänden. 1957 bis 1960, aus dem Englischen übertragen von Petter de Mendelssohn, München 1968.
- RYOZO, Maeda, Transkulturalität – Identitäten in neuem Licht (Asiatische Germanistentagung in Kanazawa 2008), München 2012.
- SABEL, Barbara, Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur, Wiesbaden 2003 (Imagines medii aevi 14).
- SAÏD, Edward W., Orientalism, London <sup>3</sup>2003.
- Culture and Imperialism, London 1993.
- Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World, New York 1981.
- SAMSAMI, Behrang, <Die Entzauberung des Ostens>. Zur Wahrnehmung und Darstellung des Orients bei Hermann Hesse, Armin T. Wegner und Annemarie Schwarzenbach, Bielefeld 2011 (Moderne-Studien 7).
- SASSENSCHEIDT, Christian, Die Konstruktion des Anderen am Beispiel des Islam in der <Summa totius haeresis Saracenorum> des Petrus Venerabilis, in: Integration und Desintegration der Kulturen, hg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg, Paul Predatsch und Bernd Schneidmüller, Berlin 2012 (Europa im Mittelalter 20), S. 228-238.
- SCHÄFER, Regina, Land-Stadt-Migration, in: Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch, hg. von Michael Borgolte, Berlin 2014, S. 311-318.
- SCHAUSTEN, Monika, Suche nach Identität. Das <Eigene> und das <Andere> in Romanen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln [u. a.] 2006 (Kölner Germanistische Studien 7).

- „Herrschaft braucht Herkunft“: Biographie, Ätiologie und Allegorie in Johann von Würzburg <Wilhelm von Österreich>, in: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform im Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Udo Friedrich und Bruno Quast, Berlin/New York 2004 (Trends in Medieval Philology 2), S. 155-175.
- SCHIEL, Juliane, Sklaven, in: Migrationen und Mittelalter. Ein Handbuch, hg. von Michael Borgolte, Berlin 2014, S. 251-265.
- SCHINDLER, Andrea, 'von kristen und von haiden'. Die Ordnung der Welt in Johannis von Würzburg <Wilhelm von Österreich>, in: Europäisches Erbe des Mittelalters. Kulturelle Integration und Sinnvermittlung, ausgewählte Beiträge der Sektion II Europäisches Erbe des Deutschen Germanistentages 2010 in Freiburg i.Br., hg. von Ina Karg, Göttingen 2011, S. 95-112.
- SCHLECHTWEG-JAHN, Ralf, Hybride Machtgrenzen in deutschsprachigen Alexanderromanen, in: Herrschaft, Ideologie & Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters, hg. von Ulrich Mölk, Göttingen 2002 (Serie A: Literatur und Kulturräume im Mittelalter 2), S. 267-289.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, Hermeneutik und Kritik, hg. und eingel. von Manfred Frank, Frankfurt a. Main <sup>6</sup>1995.
- SCHMALE, Wolfgang, Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert, Innsbruck [u.a.] 2003 (Wiener Schriften zur Geschichte der Neuzeit 2).
- SCHMID, Elisabeth, Die hybride Figur, in: Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000 »Zeitenwende – Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert«, hg. von Peter Wiesinger, Bern [u.a.] 2002 (Jahrbuch für Internationale Germanistik 57), S. 141-147.
- SCHNEIDER, Almut, Chiffren des Selbst. Narrative Spiegelungen der Identitätsproblematik in Johannis von Würzburg <Wilhelm von Österreich> und in Heinrichs von Neustadt <Apollonius von Tyrland>, Göttingen 2004 (Palaestra. Untersuchungen aus der deutschen und skandinavischen Philologie 321).
- SCHNEIDER, Irmela/THOMSON, Christian W., Hybridkultur: Medien, Netze, Künste, Köln 1997.
- SCHNEIDER, Karin, Gotische Schriften in deutscher Sprache. Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300. Textband, Bd. 1, Wiesbaden 1987, S. 116-118.
- SCHNELL, Rüdiger, ‚Autor‘ und ‚Werk‘ im deutschen Mittelalter. Forschungskritik und Forschungsperspektiven, in: Neue Wege der Mittelalterphilologie 1996, hg. von Joachim Heinzle, Berlin 1998 (Wolfram-Studien 15), S. 12-73.
- SCHOLZ, Manfred Günter, Zum Verhältnis von Mäzen, Autor und Publikum im 14. und 15. Jahrhundert. <Wilhelm von Österreich> - <Rappoltsteiner Parzifal> - Michel Beheim, Darmstadt 1987.
- SCHRÖDER, Edward, Studien zu Konrad von Würzburg, Göttingen 1917 (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 4).
- SCHRÖDER, Stefan, Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri, Berlin 2009 (Orbis mediaevalis Vorstellungswelten des Mittelalters 11).

- SCHRÖDER, Werner, Der Wolfram-Epigone Ulrich von dem Türlin und seine <Arabel>, in: Ders. (Hg.), *Klassisch, Nachklassisch, Unklassisch. Deutsche Dichtung im 13. Jahrhundert und danach*, Stuttgart 1995 (Kleinere Schriften 6), S. 205-236.
- Eine alemannische Bearbeitung der <Arabel> Ulrichs von dem Türlin, Berlin/New York 1981 (Texte und Untersuchungen zur Willehalm-Rezeption).
- 'Deswar ich liez ouch minne dort': Arabel-Gyburgs Ehebruch, in: *An Arthurian Tapestry. Essays in memory of Lewis Thorpe*, hg. von Kenneth Varty, Glasgow 1981, S. 308-327.
- SCHUHMANN, Martin, Die Frau als Fremde in der Familie, Giburg in Wolfram von Eschenbachs <Willehalm>, in: *Familienbande – Familienschande. Geschlechterverhältnisse in Familie und Verwandtschaft*, hg. von Eva Labouvie und Ramona Myrrhe, Köln [u.a.] 2007, S. 15-30.
- SCHULZ, Armin, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe*, hg. von Manuel Braun, Berlin [u.a.] 2015.
- Hybride Epistemik. Episches Erkennen im Spannungsfeld höfischer und religiöser Identitätskonstruktionen: <Die gute Frau>, <Mai und Beafloer>, <Wilhelm von Wenden>, in: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Peter Strohschneider, Berlin 2009, S. 658-688.
- *Poetik des Hybriden. Schema, Variation und intertextuelle Kombinatorik in der Minne- und Aventiureepik*, Berlin 2000 (Philologische Studien und Quellen 161).
- SCHULZ, Knut, Solidarität im Handwerk, in: *Migration als soziale Herausforderung. Historische Formen solidarischen Handelns von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, hg. von Joachim Bahlke, Rainer Leng und Peter Scholz, Stuttgart 2012 (Stuttgarter Beiträge zur historischen Migrationsforschung 8), S. 161-182.
- Unterwegssein im Spätmittelalter. Einleitende Bemerkungen, in: *Unterwegssein im Spätmittelalter*, hg. von Peter Moraw, Berlin 1985 (ZHF Beiheft 1), S. 9-15.
- SCHULZ, Monika, *Eherechtsdiskurse. Studien zu <König Rother>, <Partonopier und Meliur>, <Arabel>, <Der guote Gêrhart>, <Der Ring>*, Heidelberg 2005.
- SCHWEIGER, Hannes, Produktive Irritationen: Die Vervielfältigung von Identität in Texten Anna Kims, in: *Dritte Räume, Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion*, hg. von Anna Babka, Julia Malle und Matthias Schmidt, unter Mitarbeit von Ursula Knoll, Wien/Berlin 2012, S. 145-160.
- SCIOR, Volker, *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*, Berlin 2002 (Orbis mediaevalis, Vorstellungswelten des Mittelalters 4).
- SIEBER, Andrea, Verdunkeltes Begehren. Überlegungen zum Spannungsverhältnis von Wissen und Nicht-Wissen in Konrads von Würzburg Partonopier und Meliur, in: *Die dunklen Seiten der Mediävistik*, hg. von Björn Bulizek, Gaby Herchert und Simone Loleit, Duisburg 2014, S. 77-97.

- SIEBER, Cornelia, Der <dritte Raum des Aussprechens> - Hybridität – Minderheitendifferenz. Homi K. Bhabha: <The Location of Culture>, in: Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, hg. von Julia Reuter und Alexandra Karentzos, Wiesbaden 2012, S. 97-108.
- Wonderful Diversity? Postkoloniale Einwände zur Debatte zwischen Multikulturalismus und Liberalismus, in: Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur, hg. von Christof Hamann und Cornelia Sieber, Hildesheim [u.a.] 2002, S. 62-88.
- SIVRI, Yücel, Mitteldeutsche Orientliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts. <Graf Rudolf> und <Herzog Ernst>. Ein Beitrag zu interkulturellen Auseinandersetzungen im Hochmittelalter, Frankfurt a. Main [u.a.] 2016 (Beiträge zur Mittelalterforschung 28).
- SOUTHERN, Richard W., Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart 1981.
- SPIESS, Karl-Heinz, Heiratsmigrationen (westeuropäische Christenheit), in: Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch, hg. von Michael Borgolte, Berlin 2014, S. 305-310.
- STEINKAMP, Maïke/ZIEGLER, Hendrik, Der Künstler in der Fremde. Migration – Reise – Exil, Berlin/Boston 2015 (Mnemosyne. Schriften des Internationalen Warburg-Kollegs).
- STEINKE, Robert, Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters, Wiesbaden 2015 (Imagines medii aevi 35).
- STRAUB, Veronika, Entstehung und Entwicklung des frühneuhochdeutschen Prosaromans. Studien zur Prosaauflösung <Wilhelm von Österreich>, Amsterdam 1974.
- STROHMAYER, Alexandra, Zu Homi K. Bhabhas Konzept der kolonialen <mimikry>, in: Räume, Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion, hg. von Anna Babka, Julia Malle und Matthias Schmidt, unter Mitarbeit von Ursula Knoll, Wien/Berlin 2012, S. 69-85.
- STROHSCHNEIDER, Peter, Fremde in der Vormoderne. Über Negierbarkeitsverluste und Unbekanntheitsgewinne, in: Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren, hg. von Anja Becker und Jan Mohr, Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), S. 387-416.
- Kemenate. Geheimnisse höfischer Frauenräume bei Ulrich von dem Türlin und Konrad von Würzburg, in: Das Frauenzimmer. Die Frau bei Hofe in Spätmittelalter und früher Neuzeit, 6. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, hg. von Jan Hirschbiegel, Stuttgart 2000 (Residenzforschung 11), S. 29-45.
- Ulrich von Türlin, in: VL<sup>2</sup>, Bd. 10, 1999, Sp. 28-39.
- STRUVE, Karen, Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2013.
- STRUVE, Tilman, Die Ausfahrt Roberts von Flandern, in: ZfdPh 89 (1970), S. 395-404.
- SPECKENBACH, Klaus, Kosmologische Aspekte im <Wilhelm von Österreich>, in: Literatur-Geschichte – Literaturgeschichte, S. 249-262.

- SUDHOFF, Dieter/VOLLMER, Hartmut, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Karl Mays Orientzyklus, Paderborn 1991, S. 7-30.
- SWEETENHAM, Carol, Robert the Monk's History of the First Crusade. *Historia Iherosolimitana*, Aldershot [u.a.] 2005 (Crusade Texts in translation 11).
- SZKLENAR, Hans, Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen, Göttingen 1966 (Palaestra 243).
- TADDEI, Elena/MÜLLER, Michael/REBITSCH, Robert, Migration und Reisen. Mobilität in der Neuzeit, Innsbruck 2012 (Innsbrucker Historische Studien 28).
- TERVOOREN, Helmut, Hybride Formen des Tageliedes in der nordwestlichen Germania des 16. Jahrhunderts, in: *Das lange Mittelalter: Imagination – Transformation – Analyse. Ein Buch für Jürgen Kühnel*, hg. von Monika Schauben, Göttingen 2011 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 763), S. 29-45.
- THUM, Bernd, Frühformen des Umgangs mit <Fremdem> und <Fremden> in der Literatur des Hochmittelalters. Der <Parzival> Wolframs von Eschenbach als Beispiel, in: *Das Mittelalter – unsere fremde Vergangenheit. Beiträge der Stuttgarter Tagung vom 17. bis 19. September 1987*, hg. von Joachim Kuolt, Stuttgart 1990, S. 315-352.
- TIENKEN, Susanne, Michael M. Bachtin: Sprache und der Prozess kultureller Bedeutungsbildung, in: *Sprachdenker*, hg. von Iris Forster, Tobias Heinz und Martin Neef, Frankfurt a. Main [u.a.] 2012, S. 191-206.
- TODOROV, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique. La question des autres*, Paris 1982.
- TOMASEK, Tomas/ISKHAKOVA, Adolat, Die Hunnen im <Nibelungenlied>, in: *Literatur-Geschichte-Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. FS für Volker Honeman zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. Main [u.a.] 2003, S. 125-136.
- TRINCA, Beatrice, Erzählen oder Lieben im <Partonopeu de Blois>-Roman und in Wolframs <Parzival>, in: *Der Tod der Nachtigall. Liebe als Selbstreflexivität von Kunst*, hg. von Martin Baisch und Beatrice Trínca, Göttingen 2009 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 6), S. 171-188.
- TURNER, Victor, *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt a. Main/New York 2000.
- UERLINGS, Herbert/PATRUT, Iulia-Karin, *Postkolonialismus und Kanon*, Bielefeld 2012 (Postkoloniale Studien in der Germanistik 2).
- URBAN, Melanie, *Kulturkontakt im Zeichen der Minne. Die <Arabel> Ulrichs von dem Türlin*, Frankfurt a. Main [u.a.] 2007 (Mikrokosmos Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 77).
- VAN GENNEP, Arnold, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff, mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt a. Main [u.a.] 32005.
- VELTEN, Hans Rudolf, Performative Strategien im <Frauendienst> Ulrichs von Liechtenstein, in: *Transgression – Hybridisierung – Differenzierung. Zur Performativität von Grenzen in Sprache, Kultur und Gesellschaft*, hg. von Kathrin Audehm und Hans Rudolf Velten, Freiburg i. Br. [u.a.] 2007, S. 185-221.

- VOLLMANN-PROFE, Gisela, Johann von Würzburg, <Wilhelm von Österreich>, in: Positionen des Romans im späten Mittelalter, hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger, Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 1), S. 122-135.
- WACHINGER, Burghart, Religionsgespräche in Erzählungen des Mittelalters, in: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität, hg. von Klaus Ridder und Steffen Patzold, Berlin 2013 (Europa im Mittelalter 23), S. 295-315.
- WÄGENBAUR, Thomas, Hybride Hybridität. Der Kulturkonflikt im Text der Kulturtheorie, in: Arcadia 31, Berlin 1996, S. 27-38; hier S. 27.
- WAGNER, Bettina, Die <Epistola presbiteri Johannis>. Lateinisch und deutsch. Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter. Mit bisher unedierten Texten, Tübingen 2000 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 115).
- WALDENFELS, Bernhard, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a. Main <sup>4</sup>2012.
- Das Eigene und das Fremde, in: DZPh 43 (1995), S. 611-620.
- WALLICZEK, Wolfgang, Rudolf von Ems: <Der guote Gêrhart>, in: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen, hg. von Horst Brunner, Stuttgart 2004, S. 255-270.
- WALTENBERGER, Michael, Diversität und Konversion. Kulturkonstruktionen im französischen und im deutschen Florisroman, in: Ordnung und Unordnung in der Literatur des Mittelalters, hg. von Wolfgang Harms, Charles Stephen Jaeger und Horst Wenzel, Stuttgart 2003, S. 25-43.
- WAND, Christine, Wolfram von Eschenbach und Hartmann von Aue. Literarische Reaktionen auf Hartmann im <Parzival>, Herne 1989.
- WARNING, Rainer, Narrative Hybriden. Mittelalterliches Erzählen im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma (Der arme Heinrich/Parzival), in: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform im Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Udo Friedrich und Bruno Quast, Berlin/New York 2004 (Trends in Medieval Philology 2), S. 19-33.
- WAVER, Anne, Tabuisierte Liebe. Mythische Erzählschemata in Konrads von Würzburg <Partonopier und Meliur> und im <Friedrich von Schwaben>, Köln [u.a.] 2000.
- WEINBERG, Manfred, Einführung, in: Transkulturalität. Klassische Texte, hg. von Andreas Langenohl, Ralph Poole, Manfred Weinberg, Bielefeld 2015, S. 247-257.
- WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Wilhelm, Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit, Berlin 1960.
- WELSCH, Wolfgang, Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften, in: Differenzen anders denken. Bausteine zur einer Kulturtheorie der Transdifferenz, hg. von Lars Alolio-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke, Frankfurt a. Main 2005, S. 314-341.
- WERNER, Gisela, Studien zu Konrads von Würzburg Partonopier und Meliur, Bern/Stuttgart 1977 (Sprache und Dichtung 26).

- WIMMER, Andreas, Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen, Wiesbaden 2005.
- YOUNG, Robert J. C., Cultural Desire. Hybridity in theory, culture and race, London 2005.
- White Mythologies. Writing History and the West, London <sup>2</sup>2004.
- ZIMMERMANN, Bernhard, Literaturrezeption im historischen Prozeß. Zur Theorie einer Rezeptionsgeschichte der Literatur, München 1977.
- ZIMMERMANN, Julia, Hässlichkeit als Konstitutionsbedingung des Fremden und Heidnischen? Zur Figur der Cundrîe in Wolframs von Eschenbach <Parzival> und Albrechts <Jüngerem Titurel>, in: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes. Spannungsfelder des Religiösen in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. von Beate Kellner, Judith Klinger und Gerhard Wolf, Bielefeld 2007, S. 203-222.

### **III. Interviews**

- BHABHA, Homi K., The Postcolonial Critic, Interview mit David Bennet und Terry Col-lits, in: Literary India. Comparative studies in aesthetics, colonialism and culture, hg. von Patrick Colm Hogan und Lalita Pandit, New York 1997, S. 237-254.
- CHARIM, Isolde, Interview mit Homi K. Bhabha: Hybrid sein statt assimilieren. „Die Leute wollen teilnehmen.“ Siehe Onlineartikel der taz: <http://www.taz.de/!5191403/> (Zugriff erfolgt am 21.03.2016).
- MITCHELL, William J. T., Translator translated, Interview with cultural theorist Homi Bhabha, in: Artforum 33/7, 1995, S. 80-84.
- RUTHERFORD, Jonathan, The Third Space. Interview with Homi Bhabha, in: Ders. (Hg.), Identity: Community, Culture, Difference, London 1990, S. 207-221.